BYBLOS
ET LA FÊTE DES ADONIES

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME SOIXANTIÈME

BRIGITTE SOYEZ

BYBLOS
ET LA FÊTE DES ADONIES

LEIDEN
E. J. BRILL
1977

BRIGITTE SOYEZ

BYBLOS
ET LA FÊTE DES ADONIES

AVEC 12 FIGURES ET 15 PLANCHES

LEIDEN
E. J. BRILL
1977

ISBN 90 04 04885 5

Copyright 1977 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει,
αὐαλέος δέ τε χρὼς ὑπὸ καύματος. Ἀλλὰ τότ' ἤδη
εἴη πετραίη τε σκιὴ καὶ βίβλινος οἶνος

HESIODE, *Les travaux et les jours*, v. 587-589

TABLE DES MATIÈRES

Préface IX

Introduction 1
I. Géographie cultuelle 3

II. Adonis et la Ba'alat Gebal 8
1. La patrie d'Adonis 9
2. Les sanctuaires de Byblos et le témoignage de Lucien 12
3. Les fêtes d'Adonis 28

III. La date des Adonies giblites 44
1. Les interprétations traditionnelles 47
2. Le lever héliaque de Sirius 50
3. Les étésiens 53
4. Le «culte de la crue» 56
5. L'étoile d'Aphaca 60
6. Le rituel giblite d'Adonis et le mythe égyptien d'Isis . 67
7. Les significations d'une date 72

IV. La Dame de Byblos et Ba'al-Zeus 76

Conclusion 90

Index analytique 91

Table des planches 93

Planches I-XV

PRÉFACE

En novembre 1974, j'ai défendu, à l'Université de Liège, un doctorat consacré aux panthéons hellénistiques et romains de la Phénicie: une large place y était réservée aux cultes de Byblos, dont l'originalité ne me semble pas avoir été suffisamment pressentie et explicitée jusqu'ici. Le Professeur M. J. Vermaseren me proposa la publication de cette recherche sur les Adonies giblites dans ses *Etudes préliminaires*. Je lui sais infiniment gré de sa très chaleureuse collaboration.

Mon enquête fut subordonnée, d'avance, à un grand nombre de concours bienveillants, que j'ai trouvés tant en Belgique qu'au Liban. A Liège, j'ai rencontré, à chaque instant, la sollicitude aussi cordiale que vigilante de mes maîtres, tout spécialement des Professeurs G. Dossin et Ch. Fontinoy qui me dispensèrent leur profonde connaissance du monde oriental. J'ai eu la chance de recevoir, à Beyrouth, un second parrainage en la personne de Monsieur M. Dunand, qui préside, depuis tant d'années, à la redécouverte de Byblos et de Sidon. Sans son généreux accueil, au long de fréquents entretiens qui furent autant d'enseignements improvisés, devant les pierres et sur leur sens, ce travail, qui se réfère si fréquemment aux sites et à l'immanence des paysages, aurait perdu d'avance tout espoir d'authenticité.

Je leur exprime ici ma plus sincère gratitude, sans oublier toute la reconnaissance que je porte aux directeurs de l'Institut français d'archéologie de Beyrouth, D. Schlumberger et E. Will: au cours des trois séjours que j'ai eu le privilège d'effectuer au Liban, maintes occasions de contacts se sont présentées grâce à eux. J'espère m'être efforcée d'en tirer, aujourd'hui, le meilleur parti.

INTRODUCTION

L'étude de la Phénicie hellénistique et romaine, envisagée du point de vue de l'histoire cultuelle, repose sur le paradoxe de l'unité et de la multiplicité.

S'il est bon de se rappeler que la Phénicie a pour limite géographique la côte orientale de la Méditerranée, et, plus précisément, aux périodes qui m'occupent, la portion de littoral comprise entre le golfe d'Alexandrette et le mont Carmel, l'histoire religieuse n'en demeure pas moins concentrée autour de quelques accidents, au sens le plus géographique du terme. Byblos, Béryte, Sidon et Tyr forment autant d'enclaves qui répondent, par leur singularité, au particularisme si farouchement ancré dans la mentalité phénicienne. A chaque cité, correspondent des panthéons fortement individualisés, encore qu'il soit aisé d'y reconnaître un certain nombre de constantes.

Aux temps hellénistiques, le ton est aux dieux jeunes, tels Adonis ou Echmoun, qui symbolisent la fécondité et le rythme des saisons tout en possédant des vertus salvatrices et secourables. Ils ont pris en cela la place du vieux Ba'al cananéen dont ils dérivent, sans toutefois réussir à le supplanter de manière absolue dans l'esprit des fidèles, même si la crainte primitive a désormais cédé la place à l'espérance.

A l'intérieur de ce schéma classique, — dont je serai amenée à exclure la notion de «triade», forgée de toutes pièces par les savants modernes, — des colorations diverses nuancent les préoccupations propres à chaque cité et reflètent l'héritage dont elles restent, le plus souvent, tributaires.

Byblos était, on le sait depuis longtemps, une filiale de l'Egypte. Cette relation privilégiée distingue, à plus d'un titre, la religion giblite dont les principaux dieux, Adonis et sa parèdre, Astarté-Isis, donnent la réplique au couple Osiris-Isis. L'histoire des Adonies, ces grandes fêtes religieuses au cours desquelles les habitants de Byblos s'interrogeaient, une fois l'an, sur la mort tragique de leur dieu montre, bien plus encore, qu'au-delà de simples ren-

contres d'excellent voisinage, un véritable mimétisme s'est opéré ici sur la base des rapports très étroits qui unissaient la vallée du Nil et celle du Nahr Ibrahim, haut lieu du culte giblite d'Adonis.

DISPOSITION DU VOLUME

Après avoir brièvement évoqué le cadre dans lequel s'inscrit l'évolution cultuelle de Byblos, j'ai choisi de partager mon enquête en trois sections; les deux premières, auxquelles j'attache une plus large importance, rendent compte des cérémonies adonidiennes, qui soutendent toute l'histoire religieuse locale. Il me semble évident que la fonction de la Ba'alat dépend de la signification attribuée au mythe d'Adonis. On ne peut d'autre part ignorer quelques survivances, au demeurant fort rares, du culte d'un Ba'al mais il est difficile de reconnaître en lui la présence d'un grand dieu, chef de file d'une soi disant «triade» giblite. C'est bien davantage, un dieu relégué, déchu, pour lequel l'heure de la retraite a largement sonné face à la cristallisation qui s'opère autour d'Adonis. Mon dernier chapitre s'efforcera d'en fournir les preuves.

On regrettera peut-être l'absence d'un inventaire des témoignages disponibles. La carence des sources en cause, leur aspect le plus souvent disparate ou secondaire ne permettait pas, à mon sens, l'établissement d'un tel corpus de référence. Au vrai, les principales informations dont nous disposons sont rassemblées dans un passage fameux du *De Syria Dea*, de «Lucien», dont je produis d'emblée l'original grec accompagné d'une traduction dûment justifiée en cours d'enquête.

Il m'a par ailleurs semblé inutile de rassembler dans une bibliographie, même succinte, les études auxquelles je me réfère couramment. J'ai voulu me fonder, avant tout, sur les renseignements qu'apportent les témoignages antiques. Je rappelerai simplement la grande publication des *Fouilles de Byblos*, entreprise par M. Dunand, et les *Antiquités syriennes*, d'H. Seyrig, qui constituent, par leur rigueur critique et les multiples perspectives qu'elles ouvrent, l'indispensable outil de travail dont disposent actuellement les historiens du Proche-Orient hellénistique et romain.

CHAPITRE PREMIER

GÉOGRAPHIE CULTUELLE

«Byblos est construit sur une large avancée en mer d'un massif de grès dunaire à deux éminences, entre deux dépressions qui se rejoignent en amont. (. . .) Nous avons ainsi ce que les géographes appellent un 'éperon', rattaché à l'arrière-pays par un pédoncule» [1]. Le socle naturel comprend de la sorte deux collines rocheuses. L'une (à l'ouest du tell) culmine à 28,30 m au-dessus du niveau de la mer: c'est la «colline haute». On installa sur ses pentes le temple de la Ba'alat Gebal, la «Dame de Byblos». La seconde colline, la «colline basse», ne s'élève qu'à 24,30 m. Une large dépression sépare les deux hauteurs: là, se trouvait la «source du roi», coeur de l'agglomération giblite à toutes les époques de son histoire; les Romains y édifièrent, empiétant largement sur la colline basse, le grand temple d'Adonis. Le pédoncule, formé par l'avancée d'un dernier contrefort du mont Liban, constitue une troisième colline: son occupation date surtout de l'époque perse [2].

Cette esquisse de l'Acropole de Byblos, empruntée à son principal découvreur, Maurice Dunand, arrête bien la position géographique particulière de l'énorme tertre (fig. 1). Foyer d'acculturation [3], il fut, pendant longtemps, la seule demeure des dieux giblites [4].

Très tôt, les habitants et leurs dieux ont eu partie liée avec

---

[1] M. Dunand, *Rapport préliminaire sur les fouilles de Byblos en 1962*, dans *B.M.B.*, 17 (1964), p. 34.

[2] M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, V, *L'architecture, les tombes, le matériel domestique, des origines néolithiques à l'avènement urbain*, Paris, 1973, pp. 1-7 (Fondements topographiques).

[3] M. Dunand, *Chronologie des plus anciennes installations de Byblos*, dans *Revue biblique*, 57 (1950), pp. 583-603 et, plus généralement, *Phénicie*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 40, Paris, 1965, col. 1141-1204.

[4] Le premier temple, qui était peut-être déjà celui de la Ba'alat, date du 3e millénaire: cfr. M. Dunand, *Chronologie des plus anciennes installations de Byblos*, p. 596; *Fouilles de Byblos*, V, pp. 24-25.

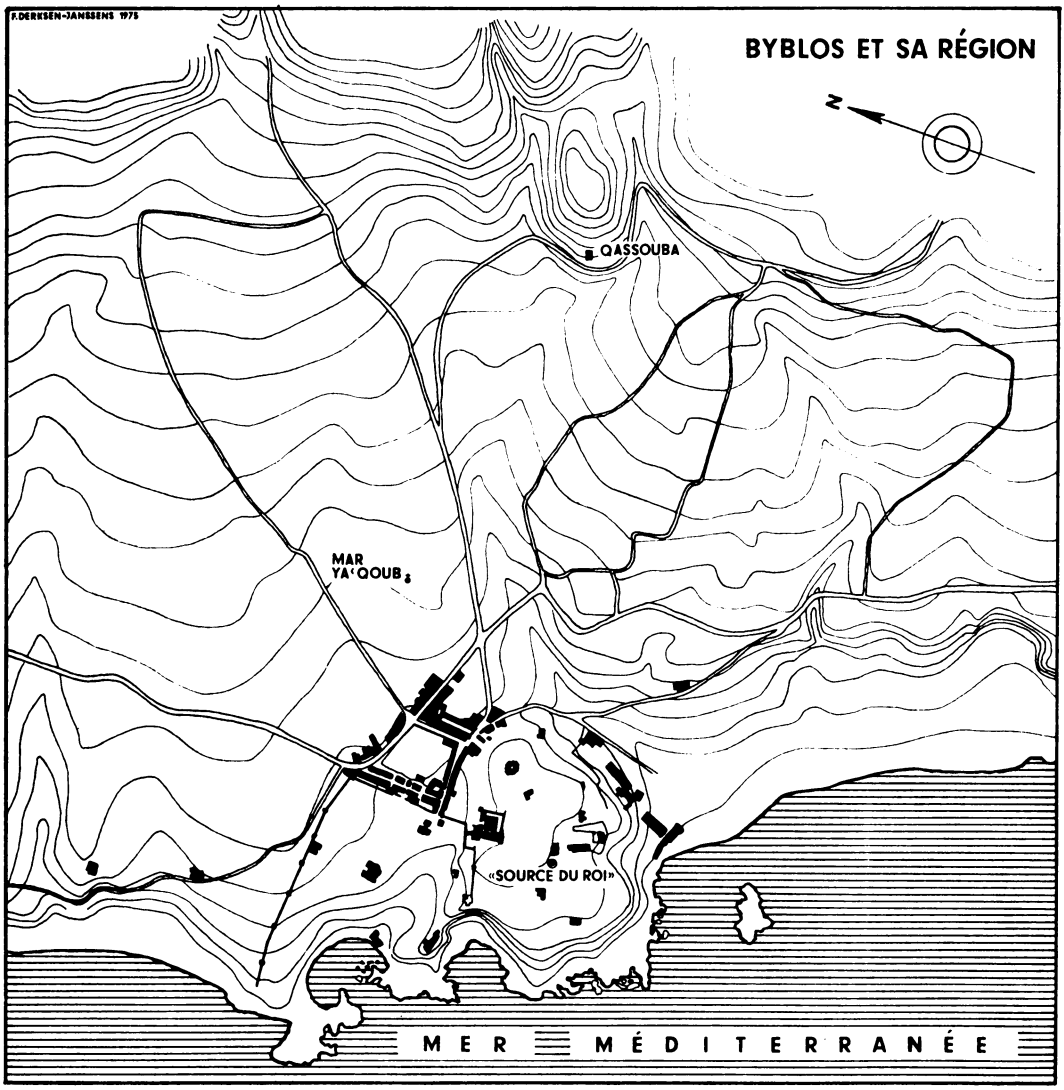

P.DERKSEN-JANSSENS 1975
BYBLOS ET SA RÉGION
N
QASSOUBA
MAR
YA'QOUB
«SOURCE DU ROI»
MER MÉDITERRANÉE

Fig. 1

l'Egypte, et la situation n'a guère évolué quand Plutarque [5] reprend à son compte une légende racontant la venue d'Isis à Byblos.

Cependant, à l'époque romaine, la propagation des vieux cultes de l'Acropole est allée de pair avec les dimensions du territoire de Byblos. Loin de négliger l'antique Acropole, sur lequel on édifie, au deuxième siècle de notre ère, un nouveau temple, consacré à Adonis [6], les pèlerins vont aussi rendre leurs dévotions à Aphrodite, l'amante d'Adonis, sur les hauteurs du Liban, à Aphaca, où était érigé un grand temple [7]. Ce dernier édifice voisine avec les sources du Nahr Ibrahim, le fleuve Adonis de l'antiquité (pl. I, 1-2), dont les eaux, au point où elles se jettent dans la mer, ferment approximativement, vers le sud, le territoire de Byblos [8]. La frontière orientale de la cité phénicienne correspond, elle aussi, aux limites de son influence religieuse: on atteint vite, en amont d'Aphaca, le village d'ʿAqoura [9] et le passage muletier de Yammouné, le plus facile, au dire de Renan, de tous ceux qui traversent

[5] Plutarque, *De Iside et Osiride*, 15-16, 50 (= *Moralia*, 357 A-D, 371 D). Cf. M. Dunand, *Histoire d'une source*, dans *M.U.S.J.*, 37 (1960), pp. 50-53.

[6] C'est l'opinion qui sera développée ci-dessous, dans l'étude des temples de l'Acropole (*infra*, pp. 23-28); sur cet édifice, que M. Dunand qualifie de «Grand Temple», cf. *Fouilles de Byblos*, II (1933-1938), Paris, 1954, pp. 27-40.

[7] D. Krencker - W. Zschietzschmann, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin-Leipzig, 1938, pp. 56-64; cf. R. Donceel, *Recherches et travaux archéologiques récents au Liban (1962-1965)*, dans *L'Antiquité Classique*, 35 (1966), p. 232. Les recherches ont repris en 1973 sous la direction de l'Emir M. Chehab et de H. Kalayan.

[8] A la sortie de la ville, on rencontre, immédiatement au sud, le Fedar (cf. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, pp. 69-70), qui constitue à proprement parler la limite méridionale de la ville; c'est ce fleuve qui est mentionné, chez Plutarque, — au moment où Isis quitte Byblos en direction de l'Egypte, — sous le nom de Φαῖδρος: cf. M. Dunand, *Histoire d'une source*, dans *M.U.S.J.*, 37 (1960), p. 51, et *infra*, pp. 71-72. Sur le plan religieux, on fixera cette limite à la vallée du Nahr Ibrahim que l'on rencontre peu après le Fedar, sur la route qui mène de Djebeil à Beyrouth.

[9] J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, VI, *Baalbek et Beqaʿ*, Paris, 1967, p. 27. Cf. R. Donceel, *op. cit.*, p. 232 et n. 46. D'ʿAqoura, provient un autel dédié au soleil et étudié par F. Cumont, *Deux autels de Phénicie*, dans *Syria*, 8 (1927), pp. 167-168, et récemment, par H. Seyrig, *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, dans *Syria*, 48 (1971), pp. 357-358 (= *Ant. syr.*, nº 95). *Infra*, p. 34.

le Liban [10]. Au-delà, s'étalent sous le regard la plaine de la Beqa' et le domaine d'Héliopolis, qui ne font plus partie, par définition, de la Phénicie.

En l'absence, vers le nord, d'une frontière naturelle aussi solidaire du passé byblien que le fleuve Adonis [11], il est difficile de fixer, de ce côté, une limite nette au rayonnement religieux de la ville sainte: mais il n'a pas dû s'étendre beaucoup plus loin qu' 'Am-

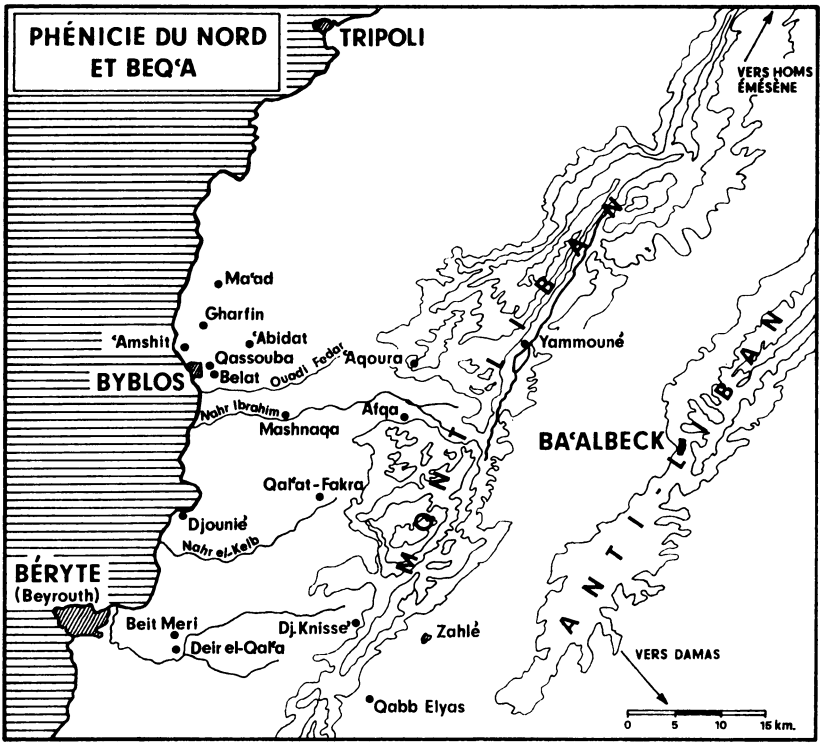


Fig. 2

[10] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 303. On a jadis proposé (E. Renan, *Mission*, p. 299-309) de situer à Yammouné le marais aux offrandes d'Aphaca (Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 58): sur l'irrecevabilité de cette thèse, voir J. Rouvier, *Le temple de Vénus à Afka*, dans *Bulletin archéologique*, 1900, p. 172.

[11] Sur la coutume, bien connue en Phénicie, de désigner les fleuves par le nom d'une divinité, cf. R. Dussaud, *Topographie...*, p. 61. Voir encore Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leyde, 1958, pp. 208-212.

shit. Il est sans doute superflu de chercher à déterminer ici une précision plus grande qui, pour une question d'emprise cultuelle, resterait aléatoire en tout état de cause (fig. 2).

En somme, on constatera que c'est principalement autour de l'acropole et des sources du Nahr Ibrahim que se sont organisés les cultes giblites des temps hellénistiques et romains.

Une remarque nouvelle s'impose à ce propos, une fois défini le cadre géographique qui nous concerne. A basse époque encore, les Phéniciens, héritiers des traditions cananéennes, semblent demeurer fidèles à une conception religieuse qui était au centre des préoccupations de leurs ancêtres: la notion de *haut lieu* reste pour eux extrêmement vivante. Le «haut lieu», «enceinte bâtie au coeur des montagnes, fort à l'écart des villes» [12], est en même temps un endroit de sacrifices, un bosquet associé à l'eau vivifiante et, dans certains cas, l'emplacement d'un tombeau sacré [13]. Il est frappant de noter, à cet égard, que le sanctuaire d'Aphaca (dont on ne sait, jusqu'à présent, s'il remonte ou non à une plus haute antiquité), rassemble, simultanément, les trois caractéristiques du haut lieu typique, primitif: les pèlerins y adressent offrandes et sacrifices à Aphrodite [14]; l'eau sacrée y voisine avec les arbres; et c'est vraisemblablement à cet endroit que devait exister un «tombeau d'Adonis» [15]. En ce sens, on peut dire qu'Aphaca constitue, en Phénicie, un ensemble cultuel exemplaire, adéquatement associé aux conditions à la fois géographiques et religieuses de la région de Byblos.

[12] H. Seyrig, *Monnaies hellénistiques*, 12. *Questions aradiennes*, dans *Revue numismatique*, 1964, p. 31 (à propos de Baetocécé, le haut lieu d'Aradus sur ce dernier sanctuaire, voir, en dernier lieu, J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, VII, *Arados et régions voisines*, Paris, 1970, pp. 54-67).

[13] M.-J. Lagrange, *Etude sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 181; C. H. Vincent, *La notion biblique du Haut-Lieu*, dans *Revue biblique*, 55 (1948), pp. 245-278 et 438-445; R. Largement, *La religion cananéenne*, dans M. Brillant - R. Aigrain, *Histoire des religions*, IV, Paris, 1956, pp. 180-183.

[14] Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 58. *Infra*, pp. 61-62.

[15] *Infra*, pp. 41-43.

CHAPITRE II

ADONIS ET LA BA'ALAT GEBAL

Chaque ville phénicienne possède ses cultes propres, fortement individualisés. On s'accorde néanmoins aujourd'hui pour y distinguer un même schéma de base, obéissant à un principe trinitaire valable pour toutes les religions tardives du Proche-Orient et, spécialement, de la côte orientale de la Méditerranée [1].

Dans ces panthéons, on retrouve en effet une divinité féminine, une Astarté, dont les attributions varient en fonction des orientations ou des besoins de la communauté qui la vénère. On y reconnaît aussi un dieu tout puissant, le vieux Ba'al de l'orage [2], qui revêt, aux périodes qui nous concernent, tel ou tel aspect de Zeus. C'est, enfin, un dieu juvénile, plus ou moins étroitement associé à la Grande Déesse, qui retient davantage encore l'attention parmi les cultes locaux. Ainsi, Echmoun-Asclépios et Melqart-Héraclès se partagent respectivement les faveurs des deux grandes cités de la Phénicie méridionale, Sidon et Tyr. Byblos semble, au même titre, avoir réservé à Adonis une place privilégiée parmi ses dieux. A une affirmation de Strabon sur la consécration de Byblos à Adonis (ἡ μὲν οὖν Βύβλος ἱερά ἐστι τοῦ Ἀδώνιδος) [3], paraissent faire écho, vers la même époque, des monnaies giblites [4] portant la légende לגבל קדשת, qui correspond terme pour terme au grec ἱερᾶς Βύβλου. Ce titre pourrait résulter du faste particulier qui entourait la célé-

[1] *Infra*, pp. 85-90.

[2] H. Seyrig, *A propos du culte de Zeus à Séleucie*, dans *Antiquités syriennes*, III (1946), p. 31; *Divinités de Ptolémais*, dans *Antiquités syriennes*, VI (1966), p. 101; *Les grands dieux de Tyr à l'époque grecque et romaine*, dans *Antiquités syriennes*, VI, p. 122; *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, dans *Syria*, 48 (1971), pp. 339 et 364 (= *Ant. syr.*, n° 95).

[3] Strabon, XVI, 2, 8.

[4] Le plus vieil exemplaire est cité par J. Rouvier, *J.I.A.N.*, 4, p. 43, n° 651 (Antiochus IV Epiphane, 175-164 av. J.-C.); G. F. Hill, *B.M.C., Phoenicia*, n° 12-13, 17-18 (Ier s. av. J.-C.) et, avec la légende grecque, n° 21-68.

bration des Adonies giblites, lesquelles ne remontent apparemment pas plus haut que la période hellénistique [5].

En choisissant ici Adonis comme point de départ, on doit renoncer d'emblée à esquisser une véritable monographie. Il est en effet difficile de prétendre qu'Adonis a joui, à Byblos, d'un culte autonome. A la suite de W. W. Baudissin [6], G. Glotz et W. Atallah l'ont bien observé: «c'est à peine, écrit Glotz [7], si le culte d'Adonis a eu quelque indépendance; toujours et partout on adore Aphrodite avec lui et en lui»; «son existence même, précise Atallah [8], est liée à la divinité féminine qui est à la fois sa mère, son épouse et son amante.» Nous verrons par la suite s'il est possible d'associer à ce couple un troisième dieu, en l'occurrence Ba'al, au sein d'une «triade» giblite.

1. *LA PATRIE D'ADONIS*

«Les peuples de la Méditerranée orientale, écrit R. Dussaud [9], n'oubliaient pas que les Adonies, ce singulier syncrétisme des cultes naturistes locaux avec le culte osirien, avaient pris naissance à Byblos.» On ne peut souscrire sans réserves ni nuances à une telle affirmation.

Le plus ancien témoignage qui nous révèle un culte d'Adonis à Byblos ne remonte pas plus haut que le IIIe siècle avant notre ère [10]; il se trouve dans l'*Alexandra* de Lycophron, où l'on croit déceler que le tombeau de Gauas (Adonis), pleuré par Aphrodite,

[5] *Infra*, pp. 9-12.

[6] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, I, Leipzig, 1911, p. 72.

[7] G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans *Revue des études grecques*, 33 (1920), p. 179.

[8] W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966, p. 21. R. Dussaud [Compte rendu de l'ouvrage de W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, dans *R.H.R.*, 65 (1912), p. 363] — qui voudrait apporter au culte byblien d'Adonis une ancienneté en même temps qu'une spécificité qu'on n'est pas en droit de lui reconnaître — note qu'en appliquant aux cultes chrétiens ce principe d'association, «il ne serait pas difficile de conclure que l'adoration du Christ n'est qu'une face du culte de la Vierge»! Il va sans dire que le parallèle est caricaturalement forcé.

[9] R. Dussaud, *Topographie...*, p. 68.

[10] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 71, s'arrêtait même — à tort peut-être — au texte de Strabon cité plus haut.

était associé à la ville «de Myrrha», c'est-à-dire Byblos:

> ... ὄψεται δὲ τλήμονος
> Μύρρας ἐρυμνὸν ἄστυ, τῆς μογοστόκους
> ὠδῖνας ἐξέλυσε δενδρώδης κλάδος
> καὶ τὸν θεᾷ κλαυσθέντα Γαύαντος τάφον
> Σχοινίδι μουσόφθαρτον Ἀρέντᾳ, Ξένῃ,
> κραντῆρι λευκῷ τόν ποτ' ἔκτανε πτέλας.
>
> (Ménélas) verra la cité fortifiée de la malheureuse Myrrha, dont un rameau d'arbre a délié les douleurs d'enfantement; et aussi, (il verra) la tombe de Gauas, pleurée par la Déesse aux Joncs, l'Accordeuse, l'Etrangère: lui que firent périr les Muses et que, d'une défense blanche, tua jadis un sanglier [11].

Or d'autres Adonies sont attestées bien plus anciennement, ailleurs: celles d'Athènes, par exemple, sur lesquelles nous aurons à revenir, et que nous rencontrons dès le Ve siècle [12]. En réalité, il apparaît à l'étude que si la patrie sémitique et, plus précisément, phénicienne d'Adonis ne fait aucun doute, aussi loin que nos sources nous permettent d'atteindre, les mentions explicites de ses origines bybliennes s'avèrent, paradoxalement, assez marginales et tardives.

Le nom même d'Adonis est la personnalisation du sémitique אדן, substantif qui signifie «seigneur», au même titre que κύριος ou *dominus* [13].

[11] Lycophron, *Alexandra*, vers 828-833 et schol. au vers 829, qui précise qu'il s'agit bien de Byblos. Sur Myrrha, mère d'Adonis, sa métamorphose en arbre à myrrhe, ses liens avec Aphrodite, voir W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966, pp. 40-47. Les épithètes savantes données par Lycophron à Aphrodite n'ont pas de relation perceptible avec le mythe adonidien. Adonis, en outre, est désigné ici par son nom chypriote (schol. au vers 831: Γαύας δὲ ὁ Ἄδωνις παρὰ Κυπρίοις καλεῖται).

[12] Nicole Weill, *Adôniazousai ou les femmes sur le toit*, dans *B.C.H.*, 90 (1966), pp. 664-698. Cf. *infra*, pp. 43, 52.

[13] Sur l'étymologie du nom, voir W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 65-75: אדן, avec une valeur d'apposé, accompagne d'ailleurs couramment le nom d'autres divinités, comme Melqart, Rechef ou Ba'al Shamin. — On a parfois contesté, mais sans rencontrer d'audience, l'origine sémitique du nom: cf. P. Lambrechts, *La résurrection d'Adonis*, dans *Mélanges I. Lévy, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13 (1963), p. 214.

Quant à la tradition antique, elle s'accorde à situer Adonis en Orient [14]. Hésiode, avant tous, fait d'Adonis le fils de Phoenix — l'éponyme de la Phénicie — et de la nymphe Alphésibée [15]. Tandis que Panyassis, au Ve siècle av. J.-C., lui attribue comme père Theias, «roi d'Assyrie», Antimaque de Colophon, à la même époque, le dit fils d'Agénor, roi de Sidon et de Tyr [16]. Clitarque est le premier à mentionner Byblos, mais à propos de Theias seulement [17]. Un peu plus tard, on l'a vu, Lycophron semble associer directement Byblos, la «ville de Myrrha», avec la légende d'Adonis, auquel il donne son nom chypriote de Gauas [18]. Dès la fin du Ve siècle en effet, ainsi qu'en témoigne Platon le Comique [19], Adonis s'était intégré dans les cycles légendaires chypriotes, lesquels en firent, d'emblée, le fils de Kinyras, parangon héroïsé des rois de l'île [20]. Le besoin d'accorder la légende proprement chypriote de Kinyras [21] avec les données du mythe phénicien peut s'expliquer, si l'on tient compte du prestige croissant qu'exercèrent alors les

[14] W. Atallah, *op. cit.*, pp. 23-39.

[15] Hésiode, fr. 32 Rzach[3], cité par Apollodore, III, 14, 4.

[16] Panyassis, cité par Apollodore, *ibid.*, et Probus, *Comment.* à Virgile, *Bucol.*, X, 18; Antimaque, cité par Probus, *ibid.* — Par «Assyrie» et «Assyriens», il faut évidemment entendre la Syrie, au sens large. — Des traditions «phéniciennes» qui pourraient remonter aux apports béotiens dans la colonisation de l'Ionie apparaissent d'ailleurs couramment dans les milieux ioniens auxquels appartiennent Panyassis et Antimaque: voir M. B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, Athènes, 1958, p. 375. — Les principales sources anciennes relatives à la famille d'Agénor sont en outre reprises dans l'ouvrage de W. Buehler, *Europa, Ein Überblick über die Zeugnisse des Mythos in der antiken Literatur und Kunst*, Munich, 1968.

[17] Clitarque, dans Stobée, *Florilège*, 64, 36 (II, p. 487 Gaisford).

[18] Le Professeur G. Dossin m'a signalé que l'étymologie de Gauas, qu'il rapproche du nom de Gilgamesh, pourrait bien mettre en lumière la nature solaire du dieu Adonis.

[19] Dans une comédie intitulée *Adonis*, Platon le Comique imagine un oracle donné au roi de Chypre Kinyras à propos de son fils Adonis et des malheurs que lui amènera sa beauté: Platon le Comique, fr. 3, I, pp. 601-602 Kock (= fr. 3, I, pp. 491-492 Edmonds).

[20] W. Atallah, *Adonis...*, p. 35, n. 3-5. Les témoignages relatifs aux cycles légendaires chypriotes associés au personnage de Kinyras ont été réétudiés par C. Baurain, *Kinyras de Chypre. Légende ou réalité historique*, à paraître dans le tome 48 (1973) des *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*.

[21] C. Baurain, *loc. cit.*

Phéniciens sur Chypre [22]. Mais il s'agit là d'un déplacement du cadre de la légende, de l'est vers l'ouest, qui ne paraît pas mettre en cause la «préhistoire asiatique» du mythe d'Adonis [23].

En ce qui concerne les Adonies à proprement parler, rien ne permet en tout cas d'établir, comme le voulait R. Dussaud [24], qu'elles ont pris naissance à Byblos. C'est seulement à partir de Strabon [25] que la cité nous apparaît réellement comme *consacrée* à Adonis, en ce même temps où elle possède le caractère de «ville sainte» que revendiquent les légendes monétaires.

De là est venu, peut-être, le besoin d'installer, sur l'Acropole, un nouveau temple qui puisse servir de cadre aux Adonies [26]: celui-là même que M. Dunand qualifie de «grand temple romain» et dans lequel nous proposerons de reconnaître le sanctuaire des Adonies mentionné par Lucien [27].

2. *LES SANCTUAIRES DE BYBLOS ET LE TÉMOIGNAGE DE LUCIEN*

On dispose en effet, pour étayer l'affirmation de Strabon, de trois chapitres du *De Syria Dea* attribué à Lucien [28]. Ils évoquent divers rites bybliens en relation avec le culte d'Adonis.

6. Εἶδον δὲ καὶ ἐν Βύβλῳ μέγα ἱρὸν Ἀφροδίτης Βυβλίης, ἐν τῷ καὶ τὰ ὄργια ἐς Ἄδωνιν ἐπιτελέουσιν· ἐδάην δὲ καὶ τὰ ὄργια. λέγουσι γὰρ δὴ ὧν τὸ ἔργον τὸ ἐς Ἄδωνιν ὑπὸ τοῦ συὸς ἐν τῇ χώρῃ τῇ σφετέρῃ γενέσθαι, καὶ μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονταί τε ἑκάστου ἔτεος καὶ θρηνέουσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσι καὶ σφίσι μεγάλα πένθεα ἀνὰ τὴν χώρην ἵσταται. ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα

[22] On en trouvera beaucoup d'exemples dans l'ouvrage récent d'O. Masson et M. Sznycer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Paris-Genève, 1972, à partir des témoignages épigraphiques.

[23] P. Lambrechts, *La résurrection d'Adonis*, dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13 (1953), p. 214.

[24] R. Dussaud, *Topographie...*, p. 68.

[25] Strabon, XVI, 2, 8. *Supra*, p. 8.

[26] *Infra*, pp. 23-28.

[27] Lucien, *De Syria Dea*, 6.

[28] L'attribution du *De Syria Dea* à Lucien ou à un pseudo-Lucien ne concerne pas directement notre sujet. Une mise au point est faite par G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie, Essai de monographie historique*, Louvain, 1943, p. 17. — Le cas n'est pas traité dans l'étude de J. Schwartz, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles, 1965 (Coll. Latomus, vol. 83).

μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκυϊ, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι καὶ τὰς κεφαλὰς ξύρονται ὅκως Αἰγύπτιοι ἀποθανόντος Ἄπιος. γυναικῶν δὲ ὁκόσαι οὐκ ἐθέλουσι ξύρεσθαι, τοιήνδε ζημίην ἐκτελέουσιν· ἐν μιῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρης ἵστανται· ἡ δὲ ἀγορὴ μούνοισι ξείνοισι παρακέαται, καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίη γίγνεται.

7. Εἰσὶ δὲ ἔνιοι Βυβλίων οἳ λέγουσι παρὰ σφίσι τεθάφθαι τὸν Ὄσιριν τὸν Αἰγύπτιον, καὶ τὰ πένθεα καὶ τὰ ὄργια οὐκ ἐς τὸν Ἄδωνιν ἀλλ' ἐς τὸν Ὄσιριν πάντα πρήσσεσθαι. ἐρέω δὲ καὶ ὁκόθεν καὶ τάδε πιστὰ δοκέουσι. κεφαλὴ ἑκάστου ἔτεος ἐξ Αἰγύπτου ἐς τὴν Βύβλον ἀπικνέεται πλώουσα τὸν μεταξὺ πλόον ἑπτὰ ἡμερέων, καί μιν οἱ ἄνεμοι φέρουσι θείῃ ναυτιλίῃ· τρέπεται δὲ οὐδαμά, ἀλλ' ἐς μούνην τὴν Βύβλον ἀπικνέεται. καὶ ἔστι τὸ σύμπαν θωῦμα. καὶ τοῦτο ἑκάστου ἔτεος γίγνεται, τὸ καὶ ἐμεῦ παρεόντος ἐν Βύβλῳ ἐγένετο· καὶ τὴν κεφαλὴν ἐθεησάμην Βυβλίνην.

8. Ἔνι δὲ καὶ ἄλλο θωῦμα ἐν τῇ χώρῃ τῇ Βυβλίῃ. ποταμὸς ἐκ τοῦ Λιβάνου τοῦ οὔρεος ἐς τὴν ἅλα ἐκδιδοῖ· οὔνομα τῷ ποταμῷ Ἄδωνις ἐπικέαται. ὁ δὲ ποταμὸς ἑκάστου ἔτεος αἱμάσσεται καὶ τὴν χροιὴν ὀλέσας ἐσπίπτει ἐς τὴν θάλασσαν καὶ φοινίσσει τὸ πολλὸν τοῦ πελάγεος καὶ σημαίνει τοῖς Βυβλίοις τὰ πένθεα. μυθέονται δὲ ὅτι ταύτῃσι τῇσι ἡμέρῃσιν ὁ Ἄδωνις ἀνὰ τὸν Λίβανον τιτρώσκεται, καὶ τὸ αἷμα ἐς τὸ ὕδωρ ἐρχόμενον ἀλλάσσει τὸν ποταμὸν καὶ τῷ ῥόῳ τὴν ἐπωνυμίην διδοῖ. ταῦτα μὲν οἱ πολλοὶ λέγουσιν. ἐμοὶ δέ τις ἀνὴρ Βύβλιος ἀληθέα δοκέων λέγειν ἑτέρην ἀπηγέετο τοῦ πάθεος αἰτίην. ἔλεγεν δὲ ὧδε· « ὁ Ἄδωνις ὁ ποταμός, ὦ ξεῖνε, διὰ τοῦ Λιβάνου ἔρχεται· ὁ δὲ Λίβανος κάρτα ξανθόγεώς ἐστιν. ἄνεμοι ὧν τρηχέες ἐκείνῃσι τῇσι ἡμέρῃσι ἱστάμενοι τὴν γῆν τῷ ποταμῷ ἐπιφέρουσιν ἐοῦσαν ἐς τὰ μάλιστα μιλτώδεα, ἡ δὲ γῆ μιν αἱμώδεα τίθησιν· καὶ τοῦδε τοῦ πάθεος οὐ τὸ αἷμα, τὸ λέγουσιν, ἀλλ' ἡ χώρη αἰτίη. » ὁ μέν μοι Βύβλιος τοσάδε ἀπηγέετο· εἰ δὲ ἀτρεκέως ταῦτα ἔλεγεν, ἐμοὶ μὲν δοκέει κάρτα θείη καὶ τοῦ ἀνέμου ἡ συντυχίη.

9. Ἀνέβην δὲ καὶ ἐς τὸν Λίβανον ἐκ Βύβλου, ὁδὸν ἡμέρης, πυθόμενος αὐτόθι ἀρχαῖον ἱρὸν Ἀφροδίτης ἔμμεναι, τὸ Κινύρης εἵσατο, καὶ εἶδον τὸ ἱρόν, καὶ ἀρχαῖον ἦν.

6. Et j'ai vu, à Byblos, un grand sanctuaire d'Aphrodite Byblienne, dans lequel on accomplit aussi les cérémonies sacrées

envers Adonis. Et j'ai été instruit de ces cérémonies. Or donc, (les gens de Byblos) disent que l'acte commis sur Adonis par le sanglier a eu lieu dans leur propre pays. Et en mémoire de cette passion, ils se frappent chaque année et font des lamentations, et ils célèbrent leurs cérémonies sacrées, et c'est pour eux de grands deuils menés par la campagne. Et quand ils en ont assez de se frapper et de se lamenter, tout d'abord, ils font un sacrifice funèbre à Adonis comme si c'était une dépouille mortelle; ensuite, le jour suivant, ils disent qu'il est en vie et ils l'escortent en procession à l'air libre. Et ils se rasent la tête comme les Egyptiens à la mort d'Apis. Pour les femmes, toutes celles qui ne consentent pas à se raser s'acquittent de la peine que voici: pendant un jour, elles font commerce de leurs charmes, mais le marché n'est ouvert qu'aux seuls étrangers; et leur rémunération devient un sacrifice à Aphrodite.

7. Certains Bybliens disent que c'est chez eux qu'est enterré l'Osiris Egyptien, et que les deuils et les cérémonies sacrées sont célébrées non pour Adonis mais pour Osiris. Et je vais raconter d'où vient que ces dires aussi paraissent plausibles. Une tête, chaque année, arrive d'Egypte à Byblos, après avoir fait la traversée intermédiaire en sept jours; et les vents la portent, dans une navigation divine: elle ne se dirige nulle part ailleurs, mais c'est seulement à Byblos qu'elle arrive. Et tout cela est un prodige. Et cela se produit chaque année, et s'est produit pendant que j'étais à Byblos. Et j'ai regardé la tête «de papyrus».

8. Il existe un autre prodige dans le pays de Byblos. Un fleuve, sortant du mont Liban, se jette dans la mer. Le nom d'Adonis est attaché à ce fleuve. Chaque année, le fleuve s'ensanglante et, ayant perdu sa propre couleur, il tombe dans la mer et rougit une grande partie du large: et il donne aux Bybliens le signal des cérémonies de deuil. Ils racontent que, ces jours-là, Adonis est blessé sur les hauteurs du Liban et que son sang, arrivant dans l'eau, transforme le fleuve et donne son appellation au courant. Voilà ce que racontent beaucoup de gens. Mais à moi, un homme de Byblos qui donnait l'impression de dire vrai, m'a rapporté une seconde explication de ce qui se passe. Il parlait ainsi: «Le fleuve Adonis, ô étranger, arrive en

traversant le Liban. Et le Liban est de sol très sec. Ainsi donc, des vents rudes, se levant ces jours-là, apportent dans le fleuve une terre très rouge, et cette terre le rend pareil au sang. Et la cause de ce qui se passe, ce n'est pas le sang comme on dit, mais bien le terrain.» Voilà ce que me rapportait l'homme de Byblos. S'il disait cela avec franche assurance, à moi l'opportune coïncidence du vent me paraît fort divine.

9. Je suis monté aussi dans le Liban, depuis Byblos, en une étape d'un jour, ayant appris que là se trouve un vieux sanctuaire d'Aphrodite que Cinyras fonda: et j'ai vu le sanctuaire et il était ancien...

Dans le chapitre 6, Lucien fait état du rituel des Adonies tel qu'il était pratiqué au cours du second siècle; l'auteur paraît bien se fonder sur des informations recueillies auprès des prêtres locaux [29].

Il indique en premier lieu l'endroit où se déroulaient les ὄργια, cérémonies qu'il distingue expressément d'un autre type de commémoration, les πένθεα: on verra, en effet, qu'il y avait à Byblos, au moment des Adonies, une période de deuil (les πένθεα), suivie par les cérémonies sacrées proprement dites qui devaient clore les fêtes. Ces dernières cérémonies se déroulaient dans un sanctuaire déterminé, «le grand sanctuaire d'Aphrodite byblienne», qui était situé dans la ville — ἐν Βύβλῳ — et, sans aucun doute, sur l'Acropole: c'était le lieu sacré par excellence, celui, donc, où devait être érigé le sanctuaire de la cité «consacrée à Adonis».

[29] On comparera l'expression ἐδάην δὲ καὶ τὰ ὄργια qu'emploie Lucien au début du paragraphe 6, avec la fin du paragraphe 1, où l'auteur définit sa méthode en disant (littéralement): «j'écris comme un Assyrien que je suis; et parmi les choses que je relate, j'ai vu les unes de mes propres yeux; les autres, je les ai apprises des prêtres, toutes celles, plus anciennes que moi, que j'étudie». Les traditions qu'il rapporte doivent donc être partagées en deux groupes: non pas celles qu'il a observées et celles qu'il ne connaît que par ouï-dire, mais bien les choses qu'il a observées et celles qu'il n'a pu constater parce qu'elles n'existaient plus à son époque; dans ce cas, il prend ses informations auprès des prêtres qui sont les seuls à en garder le souvenir. Dans le cas des ὄργια giblites, c'est apparemment sur l'*origine* de ces fêtes qu'il s'est fait instruire; mais elles se déroulaient toujours à son époque: *infra*, p. 29, n. 67.

On doit dès lors se demander, avant toute chose, dans quelle mesure les fouilles de l'Acropole de Byblos ont révélé l'existence d'une vaste enceinte sacrée de nature à avoir abrité, du temps de Lucien, les cérémonies adonidiennes.

Le sanctuaire de l'Acropole

Les temples bybliens apparaissent au troisième millénaire, au moment de la «première installation urbaine» [30]: au milieu de l'aire religieuse, deux temples — celui de la Ba'alat et celui de Rechef — entourent alors un étang sacré dont le quai, du côté sud, servait en même temps de bordure à la source établie au coeur même du tertre et qui semble avoir réglé la vie, dès les périodes les plus anciennes [31] (fig. 3).

Les deux édifices furent l'objet de remaniements successifs, attestés jusqu'à l'époque perse. La stèle dite de Yehawmilk [32] fait encore allusion aux aménagements qu'apporta ce souverain du Ve siècle au sanctuaire de la Ba'alat: le fragment manquant à la pierre découverte par Renan a été retrouvé par M. Dunand dans les fouilles au sud-ouest du château des Croisés, du côté de l'ancien

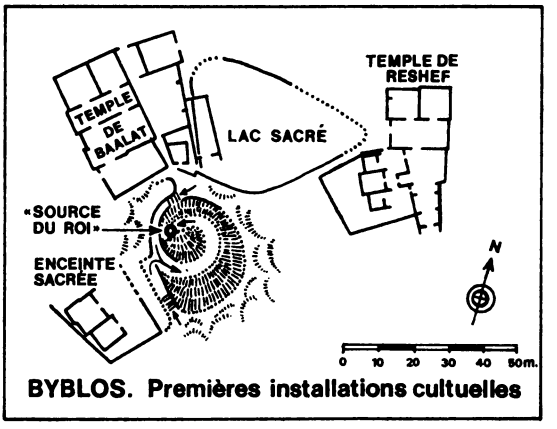


Fig. 3

[30] M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, V, pp. 24-25.
[31] M. Dunand, *Histoire d'une source*, dans *M.U.S.J.*, 37 (1960), pp. 39-53.
[32] M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, I, pp. 56-57, nº 1321.

sanctuaire de la Ba'alat [33]. Le temple de la Ba'alat occupa donc le même emplacement sur la colline haute depuis les origines de l'agglomération jusqu'au temps des Perses et sans doute, nous allons y revenir, jusqu'à celui des Romains.

Pour sa part, le temple de Rechef, établi de l'autre côté de l'ancien lac sacré (devenu entre-temps, dès l'époque amorite, une sorte de place publique), sur la «colline basse», resta toujours en activité durant la période perse.

On assiste ensuite, après 332 et la conquête d'Alexandre, à une certaine révolution religieuse qui amène des bouleversements dans l'économie de cette région du tertre: ce sont ces données archéologiques qu'il convient d'examiner par rapport aux éléments qu'apporte le texte de Lucien [34].

Nous nous proposons d'adopter, pour rendre compte de ces vestiges, un ordre topographique, en prenant comme point de départ l'aboutissement de l'imposante colonnade corinthienne [35], orientée du nord-ouest vers le sud-est (fig. 4). On y distinguera, en gros, trois zones comprenant, successivement, les éléments architecturaux qui subsistent au-dessus du «Bâtiment II» (lequel est le temple de la Ba'alat érigé au moment de la XIIe dynastie), puis le bâtiment dit «aux colosses» et enfin, au sud du château des Croisés, l'aire qu'occupe le principal sanctuaire romain de l'Acropole [36], le temple des Adonies (fig. 6-7).

Le temple d'Astarté

Au sud de la colonnade, légèrement à l'ouest de son axe et à 12,50 m du stylobate, sont apparus trois blocs ornés d'*uraei*

[33] M. Dunand, *Encore la stèle de Yehavmilk, roi de Byblos* (*CIS* I, 1), dans *B.M.B.*, 5 (1941), pp. 57 à 85.

[34] On se reportera constamment, dans cette recherche, à la publication d'ensemble de M. Dunand: *Fouilles de Byblos*, I (1926-1932), Paris, 1939; II (1933-1938), 1, Paris, 1954; 2, Paris, 1958 et deux volumes de planches. Le lecteur y sera, pour plus de commodité, renvoyé à l'aide des abréviations suivantes: M. Dunand, *F. Byblos*, I; *F. Byblos*, II, 1 ou *F. Byblos*, II, 2.

[35] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 59-62.

[36] Pour les deux premiers ensembles, on se référera à la fig. 4 qui reproduit les plans des bâtiments I et II auxquels se superposent (nos 2, 3, 4, 6, 7) les quelques éléments architecturaux mis au jour entre la surface et la cote 28. Pour le «grand temple», on verra les fig. 6-7.

(fig. 4): ils ont pu appartenir au couronnement de quelque édicule, ou même à la frise qui surmontait le temple de la Ba'alat à l'époque des Perses [37]. Dans l'axe de la colonnade cette fois, mais plus au sud, à 42,60 m de la fin du stylobate, on rencontre un grand massif carré qui appartenait déjà au «Bâtiment II» (XIIe dynastie) et semble être resté en usage au moins jusqu'à l'époque perse; il devait faire office d'autel [38] (fig. 4). Entre les blocs sculptés, d'une part, et l'autel, établi quelque trente mètres plus bas, apparaît, à l'est de l'axe de la colonnade, un ensemble constitué d'un emmarchement, de deux bases de colonnes et d'un socle carré monolithe [39] (fig. 4), ayant probablement servi de support à un objet cultuel. Ces trois derniers éléments remontent, semble-t-il, à l'époque perse; en y associant l'autel érigé au sud-ouest, «on pourrait restituer à cet endroit le plan d'une chapelle dont nous aurions l'emmarchement, deux colonnes de façade, l'emplacement d'un objet de culte et peut-être l'autel: chapelle qui a pu rester en usage jusqu'au IIIe siècle de notre ère» [40], ainsi que le prouvent les restes de dallage préservés enx environs [41]. «Ce sanctuaire, conclut M. Dunand, était probablement consacré au culte d'Astarté comme le temple sous-jacent dont il a pris la succession» [42].

Le «Bâtiment aux colosses»

Un autre édifice («Bâtiment I») (fig. 4), sans relation avec la «chapelle» que nous venons d'évoquer [43], fut érigé, dès l'époque hellénistique, au sud-est du «Bâtiment II»: il devait, à cette époque, être relié au temple de la Ba'alat par une vaste aire dallée [44]. Au IIe ou au IIIe siècle de notre ère, cet édifice fut entière-

[37] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 61, 65, 76 et 85.
[38] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 65, 76, 79.
[39] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 64, 76, 78, 79.
[40] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 78-79.
[41] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 62-63, 77.
[42] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 77 et 79. L'auteur remarque en outre (p. 64) qu'«à Byblos, les couches hellénistique et romaine sont souvent superposées directement aux couches du Moyen-Empire», ce qui explique de telles continuités dans les cultes.
[43] M. Dunand, *F. Byblos*, I, p. 70; *Histoire d'une source*, dans *M.U.S.J.*, 37 (1960), p. 45.
[44] M. Dunand, *Histoire d'une source*, p. 45.

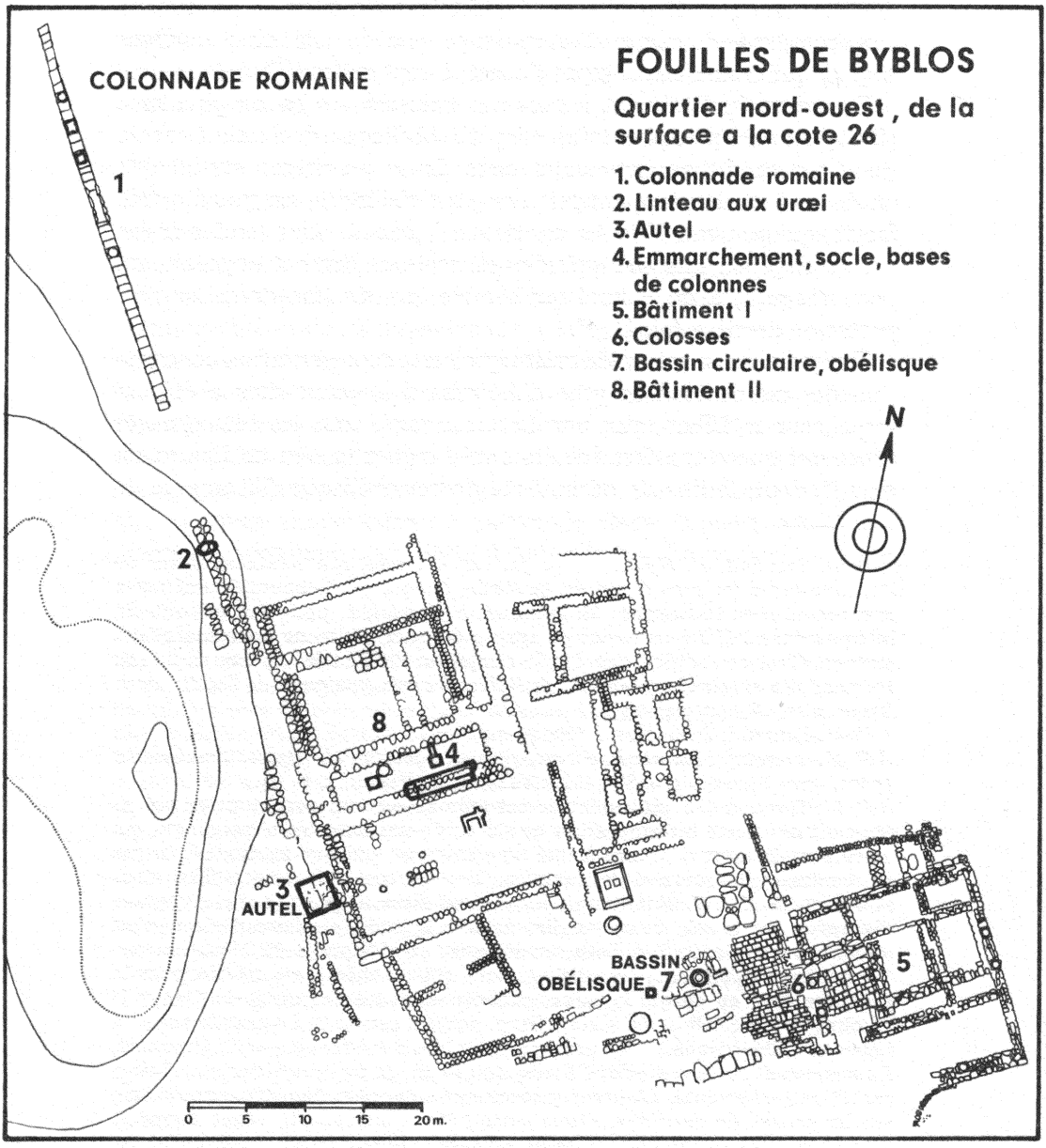

COLONNADE ROMAINE
1
FOUILLES DE BYBLOS
Quartier nord-ouest, de la surface a la cote 26
1. Colonnade romaine
2. Linteau aux urœi
3. Autel
4. Emmarchement, socle, bases de colonnes
5. Bâtiment I
6. Colosses
7. Bassin circulaire, obélisque
8. Bâtiment II
N
2
8
4
3
AUTEL
BASSIN
OBÉLISQUE
7
6
5
0 5 10 15 20 m.

Fig. 4

ment remanié; on l'appellera, dans cet état ultérieur, le «Bâtiment aux colosses», à cause d'un passage encadré de cinq colosses (fig. 4) qui donnait accès, par l'ouest, à sept salles [45].

En avant du Bâtiment I, face aux colosses, un bassin circulaire (fig. 4) et, un peu plus loin, un petit obélisque de section carrée (haut.: 1,12 m) appartiennent sans doute au même système [46]: on devine, en développant les faces de l'obélisque, un graffito très fruste, qui pourrait illustrer une scène de chasse. Une femme assise sur un siège sans dossier préside une sorte de combat opposant un personnage(?) à un animal qui semble être un lion dressé sur ses pattes de derrière (pl. II) [47].

Il n'y a aucune raison de croire que cette représentation concerne l'un des moments du mythe d'Adonis: si le jeune dieu a été attaqué, sur le Liban, par une bête sauvage, tous les témoignages affirment que cette dernière était un sanglier et non un lion ni un ours [48]. Seul, le lieu de découverte de cet obélisque (l'Acropole de

---

[45] M. Dunand, *F. Byblos*, I, p. 72. Les colosses, qui semblent dater de l'époque perse (et sans doute du 5e siècle, époque où Yehavmilk aménagea le sanctuaire de la Ba'alat: M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 70 et 72) ont été intégrés dans l'édifice romain: on ignore de quel bâtiment provenaient ces statues. C'est cet édifice que décrit Benjamin de Tudèle, au 12e siècle (R. Dussaud, *Le sanctuaire phénicien de Byblos d'après Benjamin de Tudèle*, dans *Syria*, 7 (1926), pp. 247-253).

[46] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 72-74.

[47] M. Dunand, *La sixième campagne des fouilles de Byblos (mai-juillet 1927)*, dans *Syria*, 9 (1928), pl. XLVIII, 2; *F. Byblos*, I, p. 74.

[48] M. Dunand (*op. cit.*) identifie cet animal avec un ours, tout en reconnaissant que cette interprétation ne s'accorde pas avec les témoignages qui attribuent la mort d'Adonis à une bête sauvage, puisque les textes parlent au contraire toujours d'un sanglier: les sources sont rassemblées dans l'ouvrage de W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 142-160, avec une discussion sur le rôle de ce sanglier dans la légende. Il pourrait s'agir d'un animal funeste, associé à Seth, en Egypte, et à Ninurta en Mésopotamie. W. Atallah, *Adonis* ..., pp. 63-74, note que ce thème est attesté pour la première fois, en ce qui concerne Adonis, dans un fragment de Denys le Tyran (76 F 1 Snell = fr. 1 Nauck², p. 793); il connaît une grande vogue à l'époque hellénistique. — Le graffito de Byblos a été étudié par P. Perdrizet, *Le monument de Hermel*, dans *Syria*, 19 (1938), p. 63, qui hésite sur l'interprétation de l'animal. L'auteur y reconnaît «une bête monstrueuse, dressée sur les pattes de derrière». «Mais cette bête, continue-t-il, étant donné la longueur de sa queue, qui au bout s'élargit, comme si elle était terminée, telle la queue du lion, par une touffe de poils, n'est certainement pas un

Byblos et, plus précisément, la région du temple de la Ba'alat) explique la relation qu'on a pu lui prêter avec l'épisode légendaire: mais il peut tout aussi bien s'agir d'une offrande funéraire, comme c'est le cas pour d'autres reliefs «prétendus d'Adonis» et dans lesquels H. Seyrig a reconnu de simples ex-voto associés à une nécropole [49]. La méprise est explicable vu la rareté tout à fait anormale des monuments célébrant le mythe le plus fameux de la région: dès lors, le moindre indice, une analogie même rudimentaire risquent d'acquérir une signification telle qu'on hésite à la démythifier.

Il est tout aussi chimérique d'établir un rapport entre les éléments architecturaux appartenant à la «Chapelle d'Astarté» et le «Bâtiment aux colosses»: on devait naturellement songer, d'emblée, à y reconnaître le fameux sanctuaire reproduit sur des monnaies de Macrin (217/218 ap. J.-C.) et si célèbre qu'un architecte contemporain, F. L. Wright, s'en inspira pour réaliser les plans d'une synagogue de Pennsylvanie [50] (pl. III, 1-2). Ces bronzes portent en effet l'image d'une curieuse pyramide dans laquelle on a fréquemment reconnu un «bétyle d'Astarté» [51]: «La pyramide figure

ours. Alors, un lion? Mais pourquoi ne serait-ce pas, au lieu d'une bête réelle, une bête imaginaire, un *monstrum*, homme par en haut, lion par en bas? ... Pourquoi les fidèles d'Adonis, au IIe siècle de notre ère, n'auraient-ils pas, dans leurs mystères et leurs mascarades sacrées, remplacé le sanglier devenu de plus en plus odieux aux Sémites, par des types non moins terribles, mais à certains égards moins choquants?» — H. Seyrig (*Les bas-reliefs prétendus d'Adonis aux environs de Byblos*, dans *Antiquités syriennes*, III, 1946, p. 60, n. 4) écrit, avec plus de simplicité: «Pour ma part, j'y crois voir un animal à très longue queue — qui n'est sûrement ni un sanglier ni un ours — et qui s'arcboute contre un tronc d'arbre(?). De l'autre côté de cet arbre, il y a peut-être une femme assise. De combat, je ne distingue aucune trace». L'hypothèse du lion est la plus acceptable, surtout si on compare le graffito avec un bas-relief assyro-babylonien du Djebel Akroûm (dans le Liban Nord) où un personnage lutte effectivement contre un ours dont l'attitude et l'allure rappellent fortement l'image de Byblos: S. Ronzevalle, *Notes d'archéologie orientale*, dans *Revue biblique*, 12 (1903), pp. 600-604.

[49] H. Seyrig, *Les bas-reliefs prétendus d'Adonis* ..., pp. 54-61.

[50] M. Pillet, *Le temple de Byblos*, dans *Syria*, 8 (1927), pp. 105-112; R. Dussaud, *Note additionnelle aux rapports de MM. Dunand et Pillet*, dans *Syria*, 8 (1927), pp. 113-114. La Synagogue d'Elkins Park, en Pennsylvanie, est reproduite dans l'ouvrage de V. Scouy, *Frank Lloyd Wright*, New York, 1969, pl. 125.

[51] B. Soyez, *Le bétyle dans le culte de l'Astarté phénicienne*, dans *M.U.S.J.*, 47 (1971), pp. 150-153.

à l'intérieur d'un portique où l'on pénètre par un escalier, encadré de part et d'autre par une colonnade formant la partie visible du péristyle. Une sorte de chapelle, contenant un autel tripode, lui est adossée, à gauche. On y parvient également par un autre escalier. Le toit de l'édifice, à double pente, présente un acrotère en forme de fleur de lys au sommet du fronton.»

Mais les maigres vestiges d'architecture décrits en premier lieu

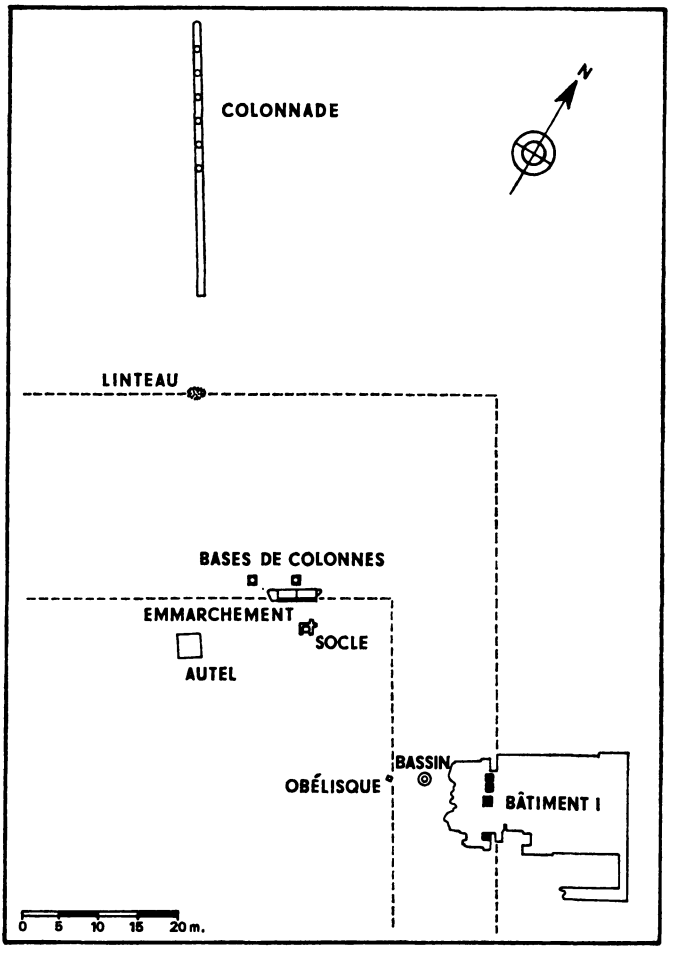


Fig. 5

(fig. 4), joints au Bâtiment I (fig. 4) tel qu'il apparaît dans son second état, ne supportent pas la comparaison avec le vaste complexe architectural représenté sur les monnaies.

Si, comme le suppose le schéma de M. Dunand reproduit dans la fig. 5 [52], les bases de colonnes et l'emmarchement appartenaient au portique figurant sur la monnaie, si, d'autre part, l'autel s'identifiait à la pyramide et qu'on prenait comme chapelle annexe ce que M. Dunand nomme le Bâtiment I, on comprendrait mal, déjà, que l'énorme pyramide des monnaies ait eu pour base ce petit massif carré qui devait être un simple autel.

«Il ne faut pas, conclut M. Dunand, tirer de ces pauvres restes plus qu'ils ne peuvent donner», et il faut bien admettre que «les vestiges architecturaux mis au jour dans le prolongement de la colonnade forment un tout indépendant du Bâtiment I» [53].

Le sanctuaire des monnaies de Macrin peut s'expliquer d'une autre manière, ainsi que nous le verrons plus loin [54]: il ne doit en tout cas plus être localisé sur l'Acropole, où il ne trouve aucune place.

M. Dunand incline pour sa part à penser que le «Bâtiment aux colosses» devait être, à l'époque romaine, une chapelle consacrée au culte d'Adonis [55]. Quoi qu'il en soit, les deux ensembles que nous venons de décrire, qu'il s'agisse du temple d'Astarté ou du «Bâtiment aux colosses», ne peuvent en aucun cas être considérés comme les principaux édifices cultuels de la ville romaine. Il n'en va pas de même pour le «Grand Temple» situé au sud du château des Croisés [56] (fig. 6-7).

Le «Grand Temple»

Le sanctuaire romain qui, dans sa partie nord, recouvre l'antique temple de Rechef [57], est déterminé par un péribole à portiques qui a la forme d'un quadrilatère irrégulier: ses plus longs côtés mesurent respectivement 85 et 77 m. Il comportait une vaste cour, à laquelle

[52] M. Dunand, *F. Byblos*, I, pp. 74-78.
[53] M. Dunand, *F. Byblos*, I, p. 79.
[54] *Infra*, p. 42.
[55] M. Dunand, *F. Byblos*, I, p. 79.
[56] M. Dunand, *F. Byblos*, II, 1, pp. 27-71; 125-129 et 273.
[57] M. Dunand, *F. Byblos*, II, 1, pp. 128-129 et p. 272; II, 2, pp. 480-481.

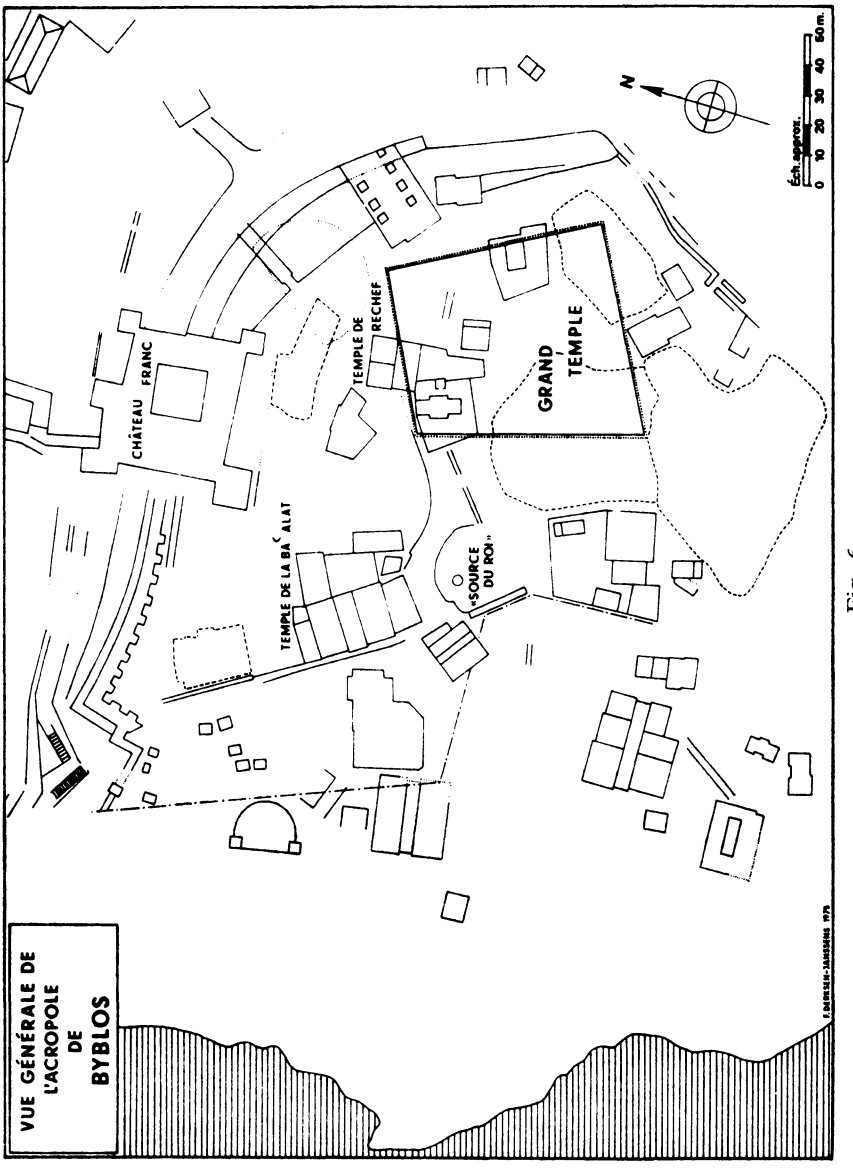

VUE GÉNÉRALE DE L'ACROPOLE DE BYBLOS
CHÂTEAU FRANC
TEMPLE DE RECHEF
GRAND TEMPLE
TEMPLE DE LA BAʿALAT
"SOURCE DU ROI"
N
Éch. approx.
0 10 20 30 40 50 m.

Fig. 6

livraient accès des propylées monumentaux, sur le côté ouest du péribole (fig. 7).

Au milieu de l'aire sacrée était érigé le sanctuaire principal: s'ouvrant vers l'ouest, il se composait, en grandes lignes, d'un naos tripartite (avec entrée, pronaos et cella) inscrit dans un temple plus vaste, bâti sur le même plan que le naos proprement dit, et dont le mur oriental fut intégré à la construction du péribole.

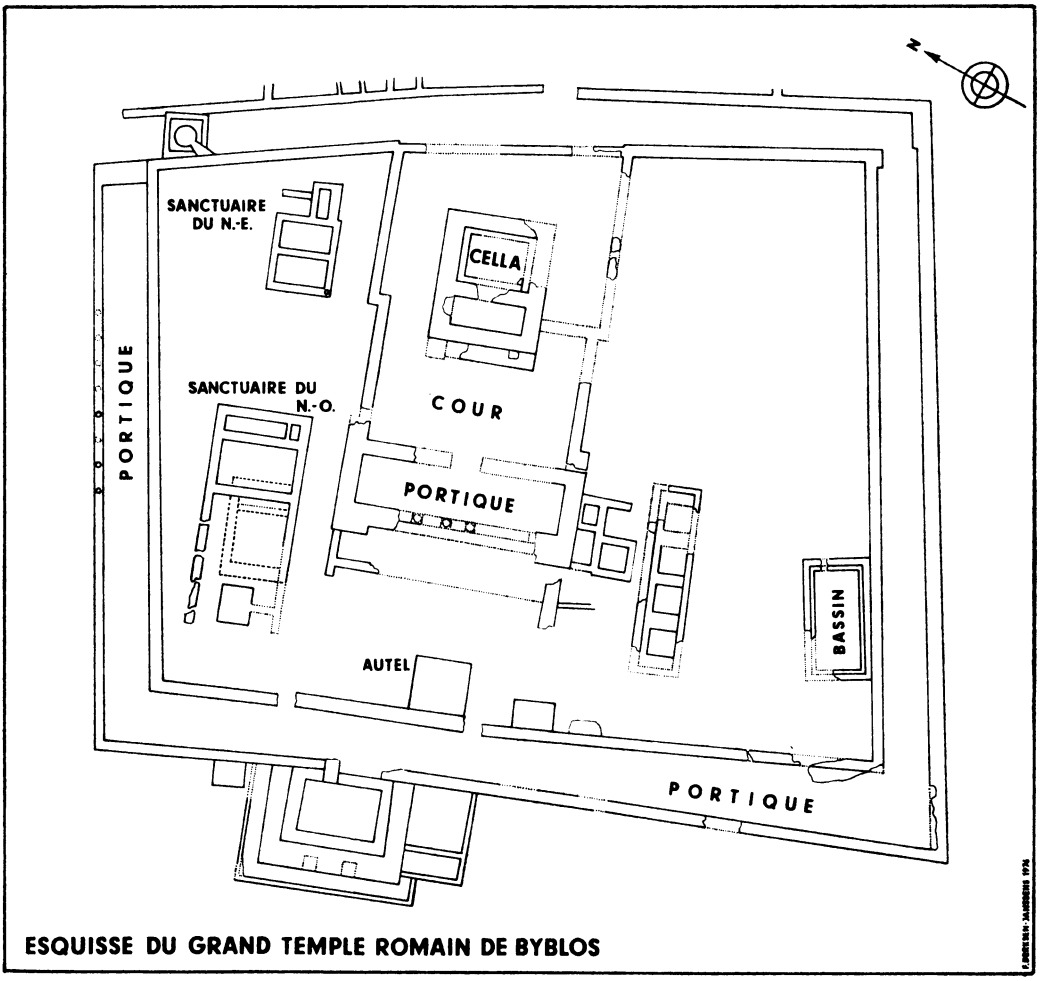


Fig. 7

Un autel monumental était accolé au centre du péribole ouest, dans l'axe du grand temple. Un nymphée et un bassin, réunis par un même système de canalisations, occupaient la partie méridionale de la cour. Au nord, entre le côté septentrional du péribole et le sanctuaire principal, deux autres chapelles ont été distinguées: l'une, au nord-ouest, répondant toujours au même schéma tripartite, mais orientée vers l'est; l'autre, au nord-est, nettement plus petite et s'ouvrant vers l'ouest. Exactement sous ces deux édifices, fut mis au jour le temple de Rechef, du IIe millénaire.

Peut-on, à partir de ces données architecturales, brièvement résumées, identifier l'édifice auquel fait allusion le texte de Lucien?

Le grand sanctuaire que visita notre auteur devait être, nous l'avons proposé, un monument de l'acropole; il devait en outre avoir, au deuxième siècle de notre ère, suffisamment d'importance pour justifier l'épithète de μέγα (§ 6), que Lucien utilise encore quand il classe cet établissement parmi les μέγαλα ἱρὰ de la Syrie [58]. Un seul sanctuaire de l'Acropole giblite nous paraît répondre à ces critères primordiaux: celui que M. Dunand a qualifié prophétiquement de «Grand Temple».

Certes, mise à part cette adéquation avec le texte de Lucien, nous n'avons aucun motif impérieux de placer en cet endroit le «grand sanctuaire». Les données archéologiques ne s'opposent toutefois pas à cette thèse, si l'on adopte, pour le traité de Lucien, une date proche de la fin du IIe siècle [59]: l'époque retenue par M. Dunand pour l'édification du péribole et celle des propylées n'est, en aucune façon, postérieure à ce siècle [60]. Si, d'autre part, cette enceinte n'appartenait pas au sanctuaire d'Adonis, on devrait obligatoirement pouvoir le localiser ailleurs. Or il est difficile, par exemple, d'admettre qu'il s'identifiait à la chapelle, relativement modeste, dont on a relevé les traces au-dessus du Bâtiment II

[58] Lucien, *De Syria Dea*, 10; il s'agit du sanctuaire d'Hiérapolis, du temple d'Héraclès à Tyr, du temple sidonien d'Astarté, du sanctuaire d'Héliopolis et des deux sanctuaires d'Aphrodite à Byblos et à Aphaca.

[59] G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie, Essai de monographie historique*, Louvain, 1943, pp. 20-22.

[60] M. Dunand, *F. Byblos*, II, 1, p. 38. Quant au sanctuaire érigé au centre de la future enceinte, il serait un héritage des temps hellénistiques (*ibidem*, p. 129).

(fig. 4) — lequel fut de tous temps dédié à Astarté —, ou au temple romain qui, de l'avis de M. Dunand, succéda nécessairement à ce dernier édifice et dont l'érosion a effacé toute trace [61]. En tout état de cause, l'espace réservé pour ce temple romain de la Ba'alat ne pourrait suffire à abriter le μέγα ἱρὸν dont nous parle Lucien.

Une seconde question surgit, corrélativement: à supposer que la grande enceinte romaine n'ait pas servi aux fêtes d'Adonis, à quelle autre divinité pareil édifice était-il consacré? M. Dunand [62] conclut, pour sa part, qu'il dut y avoir en cet endroit une continuité du sacré, depuis le temple de Rechef (Moyen Empire) jusqu'au moment où l'on édifia l'enceinte qui lui succéda (IIe s. après J.-C.). La chose est probable, puisqu'aucun bâtiment — profane ou autre — n'a été retrouvé, dans une couche de déblais haute en moyenne de 3,50 m, entre les deux édifices. Tel ou tel obélisque du temple de Rechef, poursuit M. Dunand, pouvait encore apparaître tardivement à l'un ou l'autre point de cette région [63], préservant ainsi l'antique caractère sacré du lieu. Le souvenir du temple «aux obélisques» se serait ainsi perpétué avec une présence telle qu'il aurait pu amener, à l'époque romaine, la fondation d'un nouveau sanctuaire, consacré au Ba'al de Byblos, successeur de Rechef. Telle est l'hypothèse à laquelle s'arrête, avec beaucoup de prudence, M. Dunand.

On méconnaît souvent et combien à tort (nous aurons souvent l'occasion d'y revenir) l'importance du Ba'al dans les cultes phéniciens tardifs. Mais peut-on vraiment affirmer qu'il était le principal dieu giblite à l'époque romaine? C'est Adonis, un dieu jeune, qui paraît dicter alors les événements de la religion officielle; il dirige, avec la Dame locale étroitement mêlée à sa légende et au rituel qui l'entoure, les cultes de la Byblos romaine. S. Ronzevalle

[61] M. Dunand a bien voulu rediscuter avec moi ces questions qu'il a revues à l'occasion d'un prochain volume de synthèse consacré à la Byblos romaine. Je lui en sais infiniment gré.

[62] M. Dunand, *F. Byblos*, II, 1, pp. 39-40.

[63] M. Dunand, *F. Byblos*, II, 1, pp. 128-129. La plus haute pointe d'obélisque est apparue à la cote 26.70 (M. Dunand, *op. cit.*, p. 36, n. 1); deux autres obélisques auraient même élevé leur pointe jusqu'à la côte 26.90 (p. 129), soit à 2m 10 au-dessous de l'aire du «Grand Temple», mais à 66 ou 80 cm du dallage de la rue contournant l'angle nord-ouest du sanctuaire.

a par ailleurs souligné les affinités qui unissent Rechef et Adonis, deux divinités «caniculaires» et fécondantes [64]. Il y aurait là, pensons-nous, une raison supplémentaire d'identifier le «Grand Temple» de l'Acropole avec le μέγα ἱρόν, foyer des célébrations adonidiennes, qu'a visité Lucien.

3. *LES FÊTES D'ADONIS*

Dans la suite du § 6, et aux §§ 7 et 8, Lucien décrit les rites propres aux fêtes d'Adonis à Byblos. Une analyse attentive de ce passage révèle de précieuses indications nouvelles qui, par surcroît, jettent une lumière plus claire sur l'histoire des Adonies dans le monde gréco-romain.

Nous réserverons pour la section suivante la question de la *date* des fêtes, problème souvent posé et qui restait en suspens pour ce qui concerne Byblos. Deux raisons militent pour que ce sujet précis soit mis en vedette. D'une part, il est loisible de s'attendre à ce que les Adonies giblites, célébrées dans la ville consacrée, par excellence, au dieu lui-même, aient une signification quasi exemplaire. D'autre part, les témoignages littéraires, relativement nombreux en l'occurrence, recelaient encore maints renseignements capitaux que notre étude, semble-t-il, dégage pour la première fois.

Le cadre des fêtes, l'organisation des rites et aussi l'existence, problématique, d'une «résurrection» d'Adonis dans le mythe et dans le culte, constituent toute une série de points qu'il convient d'envisager d'abord, dans les limites propres à Byblos.

---

[64] Existait-il au départ une quelconque affinité entre Rechef et l'Adonis hellénistique ? C'est fort probable, si l'on admet l'interprétation que donne S. Ronzevalle au nom d'*Hélioseiros*, qui désigne un dieu syrien représenté notamment sur des monnaies romaines de Chalcis du Liban [S. Ronzevalle, *Hélioseiros*, dans *Aréthuse*, 26 (1930), pp. 6-17 (= *Notes et études d'archéologie orientale*, dans *M.U.S.J.*, 16 (1932), pp. 3-22)]. Il s'agit, indique-t-il, d'une divinité solaire: on nous le montre radié, portant la palme, symbole de fécondité, et deux armes (une lance et un bouclier), en tant qu'«astre toujours victorieux». Sa conception semble fort proche, ajoute Ronzevalle, du dieu sémitique *Rechef* — dont le nom est communément rapporté au radical sémitique רשף signifiant «flamme, éclair» (*Ibidem*, p. 9). Or l'auteur reconnaît, dans Hélioseiros, deux mots purement grecs: le Soleil, d'une part, et Σείριος — l'étoile de Sirius et l'astre de la canicule — de l'autre. Dans le même article, Ronzevalle fait encore d'Adonis l'«*alter ego*» d'un dieu identique à Hélioseiros.

Le cadre

On a déjà vu que le grand sanctuaire de l'Acropole de Byblos servait au rituel des Adonies, puisque Lucien y rattache la célébration d' ὄργια en l'honneur du dieu. Notre auteur, qui a visité le sanctuaire d'Aphrodite byblienne (Εἶδον δὲ καὶ), ne prétend pas avoir assisté aux fêtes proprement dites. Le verbe ἐδάην (§ 6) n'exclut toutefois pas cette possibilité: Lucien aurait pu se faire «instruire» de la signification des cérémonies tout en étant là comme spectateur. Mais il prend la peine de distinguer à chaque fois, dans tout le cours de son traité, ce qu'il a *vu* personnellement et ce qu'il a *entendu dire* [65]: dès le § 1, il annonce en effet, de façon générale, qu'il entend séparer ce qu'il a appris par «autopsie» de ce dont il s'est informé (ἐδάην) auprès des prêtres [66]. Si Lucien n'a pas assisté aux cérémonies, comme nous le supposons, faut-il en déduire, en fonction du principe énoncé par l'auteur dans le même § 1 (Lucien s'informe — ἐδάην — lorsqu'il évoque des faits antérieurs à lui), que les ὄργια n'existaient plus à son époque? C'est improbable et Lucien précise d'ailleurs qu'il a vu l'arrivée de la «tête de papyrus» égyptienne, un rite qui se rattache, nécessairement, aux Adonies. C'est donc sur l'origine des Adonies qu'il a interrogé les prêtres, et non sur leurs manifestations [67].

En dehors des ὄργια de l'Acropole, il signale l'existence d'un grand deuil sacré (μέγαλα πένθεα) qui était organisé ἀνὰ τὴν χώρην. L'emploi de ἀνὰ souligne d'emblée la *dispersion* des rites funèbres: encore faut-il préciser ce que Lucien veut évoquer quand il parle de χώρη. Le terme peut s'appliquer aussi bien à la région montagneuse — allant des premiers contreforts du Liban jusqu'à 'Aqoura et Aphaca — et à la portion côtière dépendant de la ville de Byblos. Mais dans le cas du rituel adonidien, on a de bonnes raisons de supposer qu'au lieu de se dérouler «par monts et par vaux», les cérémonies funèbres prenaient pour cadre un endroit mieux adapté aux impératifs du mythe lui-même. On sait en effet que les Anciens

[65] Lucien, *De Syria Dea*, § 1, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 13, 14, 37, 42, 48 (deux fois), 60.

[66] Γράφω δὲ Ἀσσύριος ἐών, καὶ τῶν ἀπηγέομαι τὰ μὲν αὐτοψίῃ μαθών, τὰ δὲ παρὰ τῶν ἱρέων ἐδάην, ὁκόσα ἐόντα ἐμεῦ πρεσβύτερα ἐγὼ ἱστορέω.

[67] Lucien, *De Syria Dea*, 8. Sur la «tête» venue d'Egypte, cf. *infra*, pp. 46, 57, 67-69.

situaient volontiers la légende sur les hautes pentes du mont Liban [68]. C'est sans doute dans cette région qu'il faut aussi chercher le célèbre tombeau d'Adonis-Osiris, que Ronzevalle identifie avec la pyramide figurant sur les monnaies de Macrin [69]. Le mot χώρη est utilisé à deux autres reprises dans notre passage: la première fois (§ 6), quand il est question du lieu où Adonis trouva la mort sous les coups du sanglier (τὸ ἔργον τὸ ἐς Ἄδωνιν ὑπὸ τοῦ συὸς ἐν τῇ χώρῃ τῇ σφετέρῃ γενέσθαι); une seconde fois (§ 8), à propos du rougissement du fleuve Adonis qui se produit ἐν τῇ χώρῃ τῇ βυβλίῃ, «car, disent les Bybliens, Adonis est blessé ces jours-là ἀνὰ τὸν Λίβανον». Ces deux emplois nous ramènent donc aux montagnes du Liban et, plus exactement, à la vallée du Nahr Ibrahim (Adonis). Il n'est dès lors pas audacieux de supposer que ἀνὰ τὴν χώρην, s'appliquant au cadre des πένθεα, évoquait, dans l'esprit de notre auteur, un endroit indissociable du mythe proprement dit: les hauteurs qui dominent le cours du fleuve consacré à Adonis et portant son nom.

E. Renan imaginait volontiers cette vallée comme une «terre sainte» d'Adonis, remplie de temples et de monuments relatifs à son culte [70]. Peu de sites, il est vrai, attirent à ce point «toutes les poésies de la nature et du sentiment». La solidarité du mythe avec la montagne libanaise, les survivances religieuses, voire superstitieuses, observées aujourd'hui encore dans cette région, constituent déjà, pour les historiens, des indices probants. C'est ainsi qu'une rivière voisine porte, aujourd'hui encore, le nom révélateur de Qadisha («La Sainte») [71], tandis qu'à Aphaca, en plein domaine sacré (pl. I, 1), «l'huile brûle parfois à la bouche sombre d'une canalisation voûtée, des lambeaux d'étoffes bariolées sont suspendus aux branches d'un vieux figuier, en contrebas du temple» [72] (pl. I, 2).

Installé partie sur une colline, partie sur une terrasse artificielle

[68] *Supra*, pp. 10-11.

[69] *Infra*, p. 42 et, pour la description de la pyramide de Macrin, *supra*, pp. 21-22.

[70] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 295.

[71] M. Dunand, *De l'Amanus au Sinaï, Sites et Monuments*, Beyrouth, 1953, p. 160.

[72] *Ibidem*, pp. 161-162.

au bord de l'Adonis, le temple d'Aphaca était un monumental édifice sur podium, ruiné successivement par la destruction de Constantin, par la superposition d'une chapelle chrétienne et, finalement, par un tremblement de terre. On y a dégagé les restes d'installations hydrauliques [73] (pl. I, 2) qui pourraient avoir un rapport avec l'étang sacré dans lequel on jetait des offrandes consacrées à la déesse, ainsi qu'en témoigne Zosime [74].

A l'exception de ce fameux point de repère qui réunissait, en plein Liban, les sectateurs de la Déesse, on n'a que peu de renseignements sur les prétendues «stations adonidiennes» [75] installées aux abords du Nahr Ibrahim.

Personne, avant H. Seyrig [76], n'avait à vrai dire mis en doute la signification adonidienne de reliefs sculptés dans le rocher et découverts à Ghiné, non loin de Byblos, le long du fleuve (pl. IV et V). Sur l'une des parois, est représenté un homme à tunique courte, enfonçant un épieu dans un ours qu'il affronte. Un second panneau figure un personnage tenant une arme identique et faisant face à deux chiens. On trouve enfin l'image d'une femme assise, la tête appuyée sur une main. L'ensemble de cette scène offrait suffisamment de parallèles avec la légende d'Adonis pour qu'on ait affirmé sans hésitation qu'il s'agissait là d'une représentation de sa mort. Mais H. Seyrig a bien montré que ces reliefs, en réalité, sont purement funéraires: ils se rattachent à une nécropole voisine, où des images de cette sorte étaient monnaie courante. Et les mêmes conclusions s'imposent pour des reliefs trouvés par ailleurs dans la même région, à Mashnaqa (pl. VI et VII) et à Jrapta [77] (pl. VIII).

---

[73] D. Krencker - W. Zschietzschmann, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin-Leipzig, 1938, p. 60.

[74] Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 58. C'est à cet endroit que sont aujourd'hui déposées les modestes offrandes consacrées à «Notre Dame d'Aphaca» (pl. 00, 0).

[75] S. Ronzevalle, *Venus lugens et Adonis byblius*, p. 153.

[76] H. Seyrig, *Les bas-reliefs prétendus d'Adonis aux environs de Byblos*, dans *Antiquités syriennes*, III, pp. 54-61.

[77] A Mashnaqa, deux reliefs (pl. VI et VII) très frustes représentent, d'une part, un homme, debout, tourné vers la gauche, la main droite levée (dans un geste de salutation ?) et, de l'autre côté, une femme assise, à droite; deux niches (abritant, dans le premier cas, deux personnages masculins, et, dans le second, deux femmes) encadrent les sujets principaux. Un peu plus

L'impact puissant du mythe dans la vallée du Nahr Ibrahim, paradoxalement joint à la carence de monuments figurés illustrant la légende, explique le rôle excessif qui a été attribué à cette imagerie au demeurant très banale. Rappelons encore que la graffito du petit obélisque (pl. II) trouvé en avant du «Bâtiment aux colosses», sur l'Acropole, présente assurément des analogies avec le relief de Ghiné: mais cette scène est si ruinée, écrit H. Seyrig, que le mieux serait peut-être de renoncer à l'interpréter [78].

En revanche, la colline de Qassouba, à l'arrière de Byblos, sur les premières pentes s'élevant vers le Liban, a livré quelques monuments qui ont un rapport plus direct avec le mythe d'Adonis.

Un petit autel votif a souvent retenu l'attention à ce propos (pl. IX): sur l'une des faces est représentée une déesse en deuil, drapée dans son vêtement funèbre; elle porte, outre le voile, un calathos et une couronne rayonnante [79]. Macrobe fait allusion à ce motif quand il décrit la *Venus lugens* du mont Liban: «*capite obnupto, specie tristi faciem manu laeva intra amictum sustinens, lacrimae visione conspicientium manare creduntur . . .*» [80]. Aux côtés d'Aphrodite figure, sur le même relief, un Adonis-Osiris de taille réduite, gainé, qui paraît tenir contre lui un long sceptre. C'est sans doute à la même déesse, simplement qualifiée de θεᾷ, que s'adresse, sur un autel analogue, Nésepteitis [81]. Adonis, de son

loin, un troisième relief portait un autre personnage dont l'image a pratiquement disparu (H. Seyrig, *Les bas-reliefs prétendus d'Adonis* . . ., pp. 55-57). H. Kalayan a récemment procédé au dégagement du sanctuaire voisin de la nécropole à laquelle semblent appartenir nos trois reliefs (*Rapport préliminaire sur les travaux de reconnaissance du site de Maschnaka*, dans *B.M.B.*, 17 (1964), pp. 105-110). — Jrapta, un village établi «dans une gorge sauvage du Kesrouan», possède un autre relief gravé sur un pan de rocher (pl. VIII): il s'agit là d'une scène de sacrifice où quatre personnages entourent un autel sur lequel ils vont effectuer une libation. Des tombeaux sont à nouveau creusés dans le voisinage du relief (H. Seyrig, *Les bas-reliefs prétendus d'Adonis*, . . . p. 58).

[78] H. Seyrig, *loc. cit.*, p. 60, n. 4. Cf. *supra*, p. 20 et pl. II.

[79] S. Ronzevalle, *Venus lugens et Adonis byblius*, dans *M.U.S.J.*, 15 (1930), pp. 144-150.

[80] Macrobe, *Saturnales*, I, 21: «On trouve sur le mont Liban une image de cette déesse, à tête voilée, l'air triste, soutenant son visage de la main gauche cachée sous le manteau; on a l'impression qu'elle verse des larmes».

[81] La dédicace figure sur un autel d'époque impériale retrouvé à Amrit, mais provenant vraisemblablement de Qassouba (E. Renan, *Mission*,

côté, était peut-être le θεὸς μέγας dont le sanctuaire local reçut des aménagements divers, comme l'indique une dédicace [82]. Mais on peut aussi bien réserver ce titre au dieu Hélios qui semble avoir été l'objet, au même endroit, d'une vénération particulière: une courte invocation, gravée sur le dé d'un cippe, est adressée à l'Hélios local [83], tandis qu'un disque solaire orne la face d'un autel du même genre [84]. Du reste, il n'est pas exclu de considérer l'Hélios de Qassouba comme un «succédané tardif du culte local d'Adonis-Tammuz» [85]. Macrobe assimile formellement les deux divinités et S. Ronzevalle s'est attaché à défendre ce point de vue. Toutefois, l'auteur des *Saturnales* n'est qu'une piètre autorité en la matière:

p. 200). S. Ronzevalle, *Venus lugens et Adonis byblius*, pp. 151-153 (lequel, par suite d'une erreur de lecture, note Νεσειπτειτι au lieu de Νεσειπτειτις, comme s'il s'agissait de la déesse dédicataire et non de la dédicante) a tenté d'expliquer par l'égyptien le sens du nom Néseiptéitis. Il conclut que ce nom veut dire «celle qui appartient à Ptah» (Osiris), interprétation qui conviendrait bien à l'Aphrodite-Isis de Byblos. Mais outre le fait qu'il s'agit donc bien de la dédicante et non de la déesse, le nom même de Néseptéitis ne peut être compris avec le sens que lui a donné Ronzevalle. Il ne s'explique d'ailleurs pas par l'égyptien, ainsi que Michel Malaise, Chargé de recherches au FNRS, a eu l'amabilité de me l'apprendre: la racine *Nes* (signifiant «qui appartient à») devrait en principe se réduire ici à Es, en grec; on n'explique pas davantage la présence du ει entre Νεσ- et πτειτις; il est établi, par ailleurs, que le grec transcrit toujours le nom de Ptah avec un *alpha*, et non par ει comme c'est le cas ici (cf. J. Quaegebeur, *Considérations sur le nom propre égyptien Teëphthaphônuknos*, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica*, Louvain, 4 (1973), pp. 89-90). — Aucune solution ne semblant possible, non plus, par le biais du sémitique, force est bien de laisser en suspens, pour l'heure, le problème que pose le sens et l'origine de ce nom.

[82] L. Jalabert, *Inscriptions grecques et latines de Syrie*, dans *M.U.S.J.*, I (1906), pp. 143-146. L'inscription, gravée sur une dalle plate, comprend deux lignes: L. Jalabert, qui s'est efforcé de combler en partie les nombreuses lacunes du texte, a vu qu'il mentionnait des constructions exécutées pour le compte d'un certain Dionysos, en l'honneur du θεὸς μέγας dont on ne précise pas mieux les fonctions. Cf. S. Ronzevalle, *Venus lugens et Adonis byblius*, pp. 199-200.

[83] La dédicace, inscrite sur l'une des faces d'un autel votif, est rédigée de la manière suivante: Νέστωρ 'Αντώνιος εὐξάμενος θεῷ 'Ηλίῳ εὐχαριστήριν (*sic*: pour εὐχαριστήριον). Cf. S. Ronzevalle, *Quelques monuments de Gebeil-Byblos et de ses environs*, dans *Revue biblique*, 12 (1903), pp. 408-409; H. Seyrig reprend l'inscription dans une étude consacrée au *Culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, dans *Syria*, 48 (1971), p. 357 (= *Antiquités syriennes*, 95).

[84] S. Ronzevalle, *loc. cit.*, p. 409.

[85] S. Ronzevalle, *loc. cit.*, p. 408.

«dans cet ouvrage peu philosophique, les assimilations les plus violentes, et parfois les plus sottes, transforment en propriétés solaires les attributs les plus innocents de tous les dieux» [86]. Et Baudissin, que cette théorie rendait également sceptique, hésitait à mettre en parallèle Hélios et Adonis, puisque le premier est dans son plein éclat à la saison même où le second, son équivalent supposé, est censé mourir sur les sommets du Liban [87]: nous y reviendrons sous peu à propos de la date des Adonies.

Deux autels, portant l'image d'un Hélios, ont été découverts en deux autres endroits du territoire de Byblos [88]: à Mashnaqa, dont il a déjà été question un peu plus haut, et à 'Aqoura (pl. X, 1 et 2; XI, 1 et 2), juste au-dessus d'Aphaca. Dans une de ses dernières études, H. Seyrig a rassemblé les témoignages antiques relatifs au culte du Soleil en Syrie. Pour ce qui concerne la Phénicie, c'est, de loin, la région de Byblos qui a fourni le groupe le plus important de monuments solaires [33].

Le culte d'Hélios pourrait donc bien avoir recouvert, en partie, les maigres traces qui nous restent sur l'Adonis phénicien, dans le cadre du territoire giblite.

En somme, et à l'instar du Mercure d'Héliopolis-Ba'albeck ou du Malakbêl palmyrénien, l'Adonis de Byblos, autre dieu de type «agraire», aurait gagné, à basse époque, une coloration solaire [90]. Il s'agirait, dans chaque cas, d'un syncrétisme qu'expliquerait la coïncidence «entre le cycle annuel du soleil et le cycle annuel de la nature animale et végétale»: un dieu déjà «soumis aux vicissitudes de la croissance et du déclin», tel Adonis, montrait une affinité

[86] Macrobe, *Saturnales*, I, 81, 1: cf. H. Seyrig, *loc. cit.*, p. 358.

[87] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 169-173.

[88] L'autel de Mashnaqa a été signalé par E. Renan, *Mission*, p. 290. Pour l'autel d''Aqoura, voir F. Cumont, *Deux autels de Phénicie*, dans *Syria*, 8 (1927), pp. 167-168 et H. Seyrig, *loc. cit.*, pp. 357-358: la face principale du monument représente un buste du Soleil, la tête radiée, au-dessus duquel figure la dédicace (*S.E.G.*, VII (1934), p. 39, n° 194) [..Γ] αἴου Ἰουλίου [..κ]αὶ Ἀζείζου Ο... Du côté gauche, on devine le buste martelé de Séléné, ainsi que l'a bien vu Seyrig (Cumont croyait y reconnaître une tête de taureau), tandis que le côté droit, sauvagement mutilé, a conservé le dessin d'un foudre. La face postérieure représente un taureau montant vers l'autel où il sera sacrifié (pl. XI, 1).

[89] H. Seyrig, *loc. cit.*, pp. 337-366.

[90] *Ibid.*, p. 347.

particulière pour ce genre d'assimilation [91]: c'est encore cette même idée, pense G. Dossin, que suggérerait l'étymologie du nom Γαύας, utilisé par Lycophron pour désigner Adonis [92].

Si cette théorie se vérifiait, il serait plausible d'admettre qu'elle a pris naissance à la suite d'influences arabes, surtout lorsqu'on sait qu'à Arca, dans une région occupée par les Ituréens, le culte solaire d'origine arabe était à l'honneur, en même temps que celui de la *Venus lugens* [93].

Le rituel adonidien et la «résurrection» du dieu

Une fois précisé le cadre qui accueillait les cérémonies adonidiennes — le «Grand Temple» de l'Acropole, d'une part, et la vallée du Nahr Ibrahim, de l'autre —, il faut tenter d'en définir le contenu. Notons qu'il ne sera pas encore question, ici, des incidences qu'a eues le mode d'établissement des Adonies sur les rites qui en dépendent: on examinera ces détails quand il s'agira de fixer la date prévue pour le début des célébrations adonidiennes à Byblos.

D'après Lucien, les rites se résumaient en deux phases distinctes: le *deuil* (qui durait un certain temps) et le sacrifice funèbre, suivis d'une espèce de *«résurrection»* [94].

En utilisant les renseignements qu'apporte Théocrite sur les Adonies d'Alexandrie [95] et en les combinant avec les données du texte de Lucien, G. Glotz a conclu qu'au IIIe s. av. J.-C., en Egypte,

[91] *Ibid.*, pp. 361-362 et H. Seyrig, Compte rendu de la publication générale des fouilles de Ba'albeck par Th. Wiegand, dans *Litteris*, 5 (1928), p. 173: «Dans tout l'Orient, le dieu solaire est regardé comme un dieu naissant». — R. Dussaud, *Temples et cultes de la triade héliopolitaine à Ba'albeck*, dans *Syria*, 23 (1943), pp. 58-60, pense au contraire que le Soleil est «tout l'inverse d'un dieu des mystères» et d'ailleurs que le caractère solaire du Mercure héliopolitain «n'apparaît nulle part nettement». En somme, pour H. Seyrig, le caractère solaire du Jupiter héliopolitain est un leurre, et Mercure est le seul dieu solaire d'Héliopolis. Pour R. Dussaud, le grand dieu de Ba'albeck est l'unique membre de la triade auquel on est en droit de rattacher les symboles solaires des monuments héliopolitains.

[92] *Supra*, p. 11, n. 20.

[93] H. Seyrig, *loc. cit.*, p. 361.

[94] Lucien, *De Syria Dea*, 6.

[95] Théocrite, *Idylles*, XV (Συρακόσιαι ἢ Ἀδωνιάζουσαι): cf. A. S. F. Gow, *Theocritus*, II (*Commentary, Appendix, indexes and plates*), Cambridge, 1952, pp. 262-304.

la fête d'Adonis était un *triduum* qui se terminait par la résurrection du dieu [96].

Chez Théocrite et chez Lucien, les problèmes se présentent en fait de manière toute différente: nous aurons l'occasion d'y revenir. Mais pour réfuter l'hypothèse de Glotz, il suffit de regarder de près le texte de Lucien (§ 6) et d'observer que le μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ, qui a une valeur de charnière dans la succession des rites décrits, répond seulement — comme l'avait bien noté Baudissin [97] — au πρῶτα μὲν annonçant, juste avant, le sacrifice funèbre en l'honneur d'Adonis. En conséquence, les πένθεα en question ne doivent intervenir aucunement dans un calcul relatif à la durée des Adonies et qui serait fondé sur τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ: les deux jours auxquels Lucien fait allusion (un jour de sacrifices et un jour de «résurrection») ne mettent pas en cause la durée des πένθεα, que le texte ne permet pas de déterminer. Il y a lieu, par ailleurs, de la supposer assez longue si l'on imagine — comme nous en fournirons plus loin la preuve [98] — qu'un pèlerinage à Aphaca prenait place au cours de ce deuil: une pleine journée de marche était nécessaire, déjà, pour atteindre cet endroit reculé [99], sans compter les éventuelles haltes qui réglaient le cheminement de la procession sacrée.

Les πένθεα et les ὄργια ne sont pas clairement dissociés à l'intérieur du § 6 et il est malaisé, si l'on ne prend à témoin que ce seul passage, d'établir une succession logique des rites. On con-

---

[96] G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans *R.E.G.*, 33 (1920), pp. 169-222 et spécialement p. 213; l'auteur y interprète un relevé de dépenses en apparence fort banal, relevé sur un papyrus du Fayoum (3e siècle); ces dépenses concernent, en fait, les Adonies d'Alexandrie, bien connues par Théocrite. Voir, au sujet de cet article, les remarques de R. de Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*, dans *Revue biblique*, 42 (1933), pp. 52-54, et de N. Weill, *Adôniazousai ou les femmes sur le toit*, dans *B.C.H.*, 90 (1966), pp. 681-682, n. 4.

[97] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 408: «es wird nicht angegeben wie lange die Klagefeiern, die vor dem Totenopfer stattfanden, dauerten» et, à la note 4 de la même page, quand l'auteur s'interroge sur le μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ, «Es ist deutlich, daß diese Zeitbestimmung sich nur auf πρῶτα bezieht». Cf. C. Clemen, *Lukians Schrift über die syrische Göttin*, dans *Der Alte Orient*, 37 (1938), p. 32 et n. 3.

[98] *Infra*, pp. 60-67.

[99] Lucien, *De Syria Dea*, 9: «je suis monté aussi dans le Liban depuis Byblos en une étape d'un jour...».

statera en effet, à la simple lecture du texte, que Lucien décrit successsivement des cérémonies de deuil, puis l'épisode de la résurrection, qu'il fait à nouveau suivre de rites funèbres [100]. H. Seyrig a toutefois démontré [101] qu'il était possible de supprimer cette difficulté en ajoutant une ponctuation forte après le πέμπουσιν qui annonce la «résurrection». Le καὶ qui suit, au lieu de signifier «puis», devrait ainsi se traduire simplement par «et»: «on reconnaît alors que les mots τὰς κεφαλὰς ξυρέονται cessent de dépendre de l'adverbe μετά, et que les idées reprennent un cours normal; la conjonction καὶ introduit un supplément à ce qui vient d'être dit des orgies, et doit être précédée par un point» [102].

Il est remarquable de constater, d'un autre côté, que si Lucien fait une part très large aux rites funèbres qui intervenaient dans le cours des Adonis giblites, la mention relativement brève qu'il consacre au retour d'Adonis à la vie ne doit cependant mettre nullement en cause l'existence d'un épisode de «résurrection» dans les fêtes annuelles. A ce point de vue, notre texte fait bloc avec des mentions plus tardives qui se rencontrent chez Origène, Porphyre (cité par Macrobe), Cyrille d'Alexandrie, saint Jérôme, Procope de Gaza, et le grand Papyrus magique de Paris [103]. A partir de l'époque impériale, en tout cas, on attachait donc une importance réelle à la résurrection du dieu, sans doute sous l'influence des pratiques

[100] C. Clemen, *Lukians Schrift...*, p. 32 et O. Eissfeldt, *Ein neuer Interpretations-Vorschlag zu Lukian De Syria Dea*, § 6, dans *M.U.S.J.*, 46 (1970-1971) (= *Mélanges M. Dunand*, II), p. 240 considèrent la tonsure et la prostitution comme des rites de joie, ce qui offre l'avantage d'une logique implacable, mais, il faut le reconnaître, assez incompatible avec le sens bien connu des rites eux-mêmes! Cf. *infra*, p. 75.

[101] H. Seyrig, *La résurrection d'Adonis et le texte de Lucien*, dans *Syria*, 49 (1972), pp. 97-100 (= *Antiquités syriennes*, 96).

[102] H. Seyrig, *loc. cit.*, p. 99. Il me semble plus juste, cependant, de rapprocher ces rites funèbres non pas des «orgies», comme le suggère Seyrig, mais bien du deuil qu'elles clôturaient vraisemblablement: l'emploi des deux termes πένθεα et ὄργια pour désigner les deux phases du rituel adonidien est mesuré et bien défini dans l'esprit de Lucien; c'est la raison pour laquelle, au § 7, il résume les événements en deux temps (καὶ τὰ πένθεα καὶ τὰ ὄργια), lorsqu'il rapporte qu'au dire de certains Bybliens, ils avaient trait au culte d'Osiris et non d'Adonis.

[103] Ces textes ont été étudiés par R. de Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*, dans *Revue biblique*, 42 (1933), pp. 44-47.

relatives au mythe d'Osiris [104]. Mais il est moins facile d'expliquer en quoi consistait la cérémonie qui s'y rapportait.

«Le lendemain, écrit Lucien, ils disent qu'il est en vie, ζώειν δέ μιν μυθολογέουσι». L'interprétation de ces quelques mots a suscité de nombreuses hypothèses: on a imaginé que l'auteur faisait allusion à un quelconque artifice de mise en scène théâtrale (marionnette jetée en l'air, érection d'un pilier figurant Adonis et dressé à l'aide de cordes); d'autres ont cru y déceler une allusion mystique ou, tout simplement, une pointe d'ironie [105]. En s'écartant ainsi du texte, on ne peut qu'en méconnaître fondamentalement le sens: G. Roux en a fourni la démonstration péremptoire [106].

Un sacrifice était d'abord adressé à Adonis ὅκως ἐόντι νέκυϊ: Lucien emploie là un terme concret, νέκυς (plutôt qu'une autre expression du type ὅκως θανόντι), terme qu'il faut entendre dans le sens de «cadavre, dépuille mortelle»: «le simulacre d'Adonis mort a été déposé dans une chapelle close, dans un tombeau symbolique à

---

[104] *Infra*, p. 74. Les textes qui font allusion à une résurrection de l'Adonis giblite remontent en gros à deux sources prépondérantes, Origène et Cyrille d'Alexandrie (R. de Vaux, *loc. cit.*, p. 47). — C'est par ce biais que l'idée de résurrection pénétra à Byblos.

[105] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, pp. 133-137 (artifice théâtral); J. Lagrange, compte rendu de l'article de G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II* (*R.E.G.*, 33 (1920), pp. 169-222), dans *Revue biblique*, 31 (1921), pp. 310-311 («une contrefaçon de l'Ascension du Christ ou une apothéose»); R. de Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*, dans *Revue biblique*, 42 (1933), p. 46 («manoeuvre d'un mannequin ou pantomine d'un acteur» — dans la ligne de Baudissin); C. Clemen, *Lukians Schrift über die syrische Göttin*, dans *Der Alte Orient*, 37 (1938), p. 32 qui voudrait surtout intégrer à la résurrection du dieu la tonsure et la prostitution sacrée; P. Lambrechts, *La résurrection d'Adonis*, dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 13 (1953), p. 233 (= *Mélanges I. Lévy*), p. 233 («l'image du dieu, sous forme de pilier, était, au moyen de cordes, dressée en l'air» comme c'est le cas au moment de l'érection du pilier de Djed dans le culte d'Osiris); W. Atallah, *Adonis...*, p. 262 pense encore qu'il s'agissait d'une «représentation du dieu s'élevant en l'air, à la vue des fidèles réunis»; enfin O. Eissfeldt, *Ein neuer Interpretations-Vorschlag zu Lukian De Syria dea*, § 6, dans *M.U.S.J.*, 46 (1970-1971) (= *Mélanges M. Dunand*, II), pp. 489-491 traduit l'expression ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι par «et ils le clament à tous vents», tout en adoptant la position de C. Clemen en ce qui regarde les rites décrits ensuite par Lucien.

[106] G. Roux, *Sur deux textes relatifs à Adonis* dans *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*, 41 (1967), pp. 262-264.

l'intérieur du sanctuaire [107]». Le lendemain, Adonis étant revenu à la vie, on le ramène à l'extérieur du temple, au cours d'une procession (πομπή); l'expression ἐς τὸν ἠέρα peut vouloir dire aussi bien «en l'air» que «à l'air», le plein air étant opposé à l'atmosphère confinée d'un local clos; c'est l'extérieur, par opposition à l'endroit qui abrita, la veille, la cérémonie funèbre. On comprendra donc le texte, à cet endroit: «et ils l'escortent en procession à l'air libre», traduction qui a toutes chances de correspondre, en définitive, au sens que Lucien lui-même lui attribuait.

Deux obligations spéciales touchaient les fidèles d'Adonis: la tonsure rituelle, d'une part, et, pour les seules femmes qui refusaient de s'y soumettre, la prostitution sacrée.

L'une et l'autre coutumes se rencontrent couramment chez les Sémites. L'offrande de la chevelure peut revêtir un aspect simplement funéraire (on dépose une boucle de cheveux sur les tombeaux); elle est aussi adressée à une divinité. Ce rite scellait, en somme, l'union profonde du vivant, de l'adorateur, avec le mort ou le dieu: dans le cas d'Adonis, il avait une double valeur puisqu'il concernait la *mort* d'une *divinité* [108].

On pense généralement que la tonsure est improbable dans le cas de la femme [109]. A Byblos, elle était en tout cas d'usage pour les deux sexes; et il existe d'ailleurs d'autres exemples d'une tonsure pratiquée par des femmes, tant dans le monde grec que chez les Sémites [110].

Lucien rapproche cette coutume funéraire des pratiques qui entouraient en Egypte la mort d'Apis. On sait en effet que «le taureau Apis, symbole de fécondité qui, dès les premières dynasties, joue un rôle dans le culte de Memphis, y devint au Nouvel Empire une des manifestations du grand dieu de la cité, Ptah, puis, à basse époque, fusionna avec Osiris, lui-même assimilé à Ptah, et joua le

[107] G. Roux, *loc. cit.*, p. 263.

[108] J. Lagrange, *Etude sur les religions sémitiques*, 2e éd., Paris, 1905, p. 323.

[109] H. Seyrig, *Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre*, dans *Antiquités syriennes*, II, pp. 13-14.

[110] Ainsi, Plutarque, *Consolatio ad uxorem*, 4 (= *Moralia*, 609 B); Lucien, *De luctu*, 12; Pausanias, II, 32, 1 (à propos du témenos d'Hippolyte à Trézène; repris chez Lucien, *De Syria Dea*, 60).

rôle d'une divinité funéraire» [111]. De la fusion d'Osiris et d'Apis est née alors une divinité syncrétiste, Sérapis, qui constitue donc «une forme hellénisée du dieu des morts memphite» [112].

Ce rituel, qui faisait partie intégrante des célébrations giblites relatives à la mort d'Adonis, pourrait donc être copié, ici aussi, de manifestations associées, en Egypte, à la mort d'Osiris-Apis: et il ne s'agit pas là, nous le verrons bien mieux à propos de la date des Adonies, d'un emprunt isolé.

Finalement, on peut avancer sans témérité que toute l'organisation des fêtes adonidiennes à Byblos procède d'une inspiration égyptienne, les traits fondamentaux de cet emprunt étant fournis par des éléments du cycle osirien. Pour la tonsure, par exemple, on sait qu'Isis consacra à Coptos une boucle de ses cheveux, quand elle apprit la mort d'Osiris [113]. Bérénice, la femme de Ptolémée III, répéta cette coutume en consacrant à son tour sa chevelure dans le temple d'Isis à Alexandrie, dans le but de s'identifier à la déesse qu'elle vénérait, et pour que celle-ci protège Evergète-Osiris, occupé alors (en 247 av. J.-C.) à une guerre contre la Syrie: le couple du cycle osirien offrait alors l'image de véritables dieux dynastiques, témoignant de la puissance des Ptolémées, alors au faîte de leur pouvoir en Egypte [114]. De même, la navigation de la κεφαλὴ βυβλίνη (Lucien, § 7), dont on envisagera plus loin la portée religieuse, est aussi en rapport avec la vénération de la chevelure isiaque: cette autre pratique montre bien que les Giblites tenaient des Egyptiens les rites qu'ils pratiquaient pour célébrer la mort de leur Grand Dieu [115].

Les femmes qui n'acceptaient pas de se prêter à la tonsure devaient, en compensation, offrir à la déesse le salaire de leur prostitution à des étrangers. Cette alternative (tonsure ou prostitution) n'est vérifiée que dans le cas de Byblos [116]: la tonsure est

[111] F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, *Le culte d'Isis et les Ptolémées*, Leyde, 1973 (*Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 26), pp. 49-50.

[112] F. Dunand, *op. cit.*, pp. 45-66.

[113] Plutarque, *De Iside et Osiride*, 14; cf. F. Dunand, *op. cit.*, p. 38.

[114] F. Dunand, *op. cit.*, pp. 38-39.

[115] *Infra*, pp. 45, 57, 67-72, 76.

[116] W. Kornfeld, *Prostitution sacrée*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 47 (1972), col. 1358-1359.

avant tout un rite de deuil, mais il marquait souvent, on l'a vu, l'établissement d'une relation intime du vivant avec le mort. La prostitution sacrée est un autre rite d'union bien connu dans tout le monde oriental [117]. Elle était imposée à titre de réparation, tandis que la tonsure faisait partie des obligations impérieuses du deuil: le texte de Lucien ne permet en aucune manière de croire, comme le veut W. Kornfeld [118], à «la possibilité de sacrifier sa chevelure au lieu de se donner cultuellement». La tonsure est primordiale et la prostitution sert de «punition» aux récalcitrantes. Il faut enfin remarquer que la possibilité d'un rachat de ce genre met, une fois de plus, le culte d'Adonis sous la dépendance de la Grande Déesse locale qui accueillait les fêtes du dieu dans son temple.

Le tombeau d'Adonis

Lycophron connaît déjà un tombeau byblien d'Adonis-Gauas [119]: «il (Ménélas) verra la cité fortifiée de la malheureuse Myrrha (Byblos) (...); il verra aussi le tombeau de Gauas (Adonis) pleuré par la Déesse aux Joncs (Aphrodite) ...» [120], disent les vers de l'*Alexandra*.

Il n'est pas «explicitement» question, dans ce texte, d'une tombe située «dans le voisinage *immédiat* de la ville», ainsi que l'affirme Ronzevalle [121]: mais on peut néanmoins supposer que l'emploi de καὶ est destiné, ici, à lier deux entités — l' ἄστυ et le τάφος — distinctes quoi que relativement proches dans l'idée et donc dans l'espace. Rien n'empêcherait toutefois, en principe, d'attribuer plutôt à καὶ un rôle en quelque sorte spécificatif: le monument appartiendrait alors, d'après le texte, à la ville elle-même; il en constituerait même l'élément le plus notable [122].

[117] L'ouvrage de M. Sznycer, *La prostitution sacrée dans le monde sémitique ancien*, est actuellement en préparation: une bibliographie sommaire est fournie par O. Masson et M. Sznycer, *Recherche sur les Phéniciens à Chypre*, Paris-Genève, 1972, p. 65, n. 2.

[118] W. Kornfeld, *loc. cit.*, col. 1359.

[119] Lycophron, *Alexandra*, v. 828-833. *Supra*, p. 9.

[120] *Supra*, p. 10.

[121] S. Ronzevalle, *Venus lugens et Adonis byblius*, p. 197.

[122] R. Kuehner - B. Gerth, *Ausf. Gr. der gr. Spr., Satzlehre*[3], II (Hanovre-Leipzig, 1904), p. 246, § 521, 1 et 2.

Lucien n'a pas, semble-t-il, connaissance — et en tout cas ne dit rien — d'une tombe d'Adonis en territoire giblite; il signale toutefois (§ 7) que les fêtes célébrées en l'honneur de cette divinité concernaient, aux yeux de certains Bybliens, le seul Osiris d'Egypte [123]. Les Bybliens prétendaient en outre qu'Osiris était enterré chez eux. Il est dès lors permis d'en inférer qu'il existait, à Byblos ou dans les environs, un monument funéraire d'une certaine importance. Si les uns y reconnaissaient le tombeau d'Osiris, peut-être constituait-il, pour d'autres, la sépulture même d'Adonis. Méliton de Sardes [124] précise, de son côté, qu'un tel tombeau d'Adonis-Tammuz était vénéré à Aphaca.

Les archéologues ont essayé de résoudre ce problème, sans parvenir jusqu'ici à retrouver les vestiges de l'édifice. Il semble bien, de toute manière, que les monnaies frappées à l'époque de l'empereur Macrin en gardent à tout le moins l'image: on a déjà décrit la pyramide reproduite sur ces bronzes [125]. S. Ronzevalle a démontré qu'il fallait y reconnaître une pyramide funéraire et non un bétyle d'Astarté, comme on était habituellement tenté de le croire [126]. La taille de l'ouvrage, le procédé qui paraît avoir été adopté pour sa construction, excluent l'hypothèse d'un bétyle. Rien non plus ne permet de penser qu'il s'agit là d'un édifice consacré à la Ba'alat de Byblos. L'argument le plus convaincant pour l'attribution de ce monument à Adonis ressort sans aucun doute de la comparaison, qu'établit S. Ronzevalle, entre la pyramide des monnaies et d'autres symboles de ce type, découverts dans la région de Byblos et apparentés à la thématique funéraire osirienne [127]: il ne fait aucun doute que les Giblites, dont les Adonies sont en grande partie calquées sur les cérémonies illustrant en Egypte le mythe d'Osiris et d'Isis, étaient spécialement attentifs à tout ce qui entourait la mort de leur Adonis-Osiris. La pyramide

[123] Lucien, *De Syria Dea*, 7.

[124] Meliton, *Oratio ad Antoninum Caesarem*, 5, dans W. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, IX, Iéna, 1872, p. 426.

[125] *Supra*, pp. 21-22.

[126] S. Ronzevalle, *Venus lugens et Adonis byblius*, dans *M.U.S.J.*, 15 (1930), pp. 141-201.

[127] S. Ronzevalle, *loc. cit.*, pp. 178-179.

reproduite sur les monnaies a toutes chances d'avoir été au centre de ces préoccupations.

L'endroit où ce tombeau était érigé a suscité de nombreuses controverses. Les fouilles exécutées sur l'Acropole de Byblos n'en ont livré, on l'a vu, aucune trace [128]. Les savants se sont tournés alors vers l'intérieur du pays (fig. 1): Ronzevalle imaginait volontiers la sépulture sur la colline de Qassouba, où la *Venus lugens* et un Hélios (qu'il faut peut-être mettre en relation avec Adonis) ont dû recueillir une faveur particulière [129]. Quelle que soit, d'autre part, l'importance des vestiges relevés dans la région de Mar Ya'qoub, — où devait assurément être installé un monument religieux de grandes dimensions, — on ne saurait démontrer, ainsi que d'autres ont voulu le prétendre [130], que cet endroit abritait le sanctuaire reproduit sur les monnaies de Macrin. Les relevés que Krencker et Zschietzschmann ont effectués à Aphaca n'ont pas davantage permis d'y deviner les traces de cette enceinte sacrée: les deux archéologues n'en demeurent pas moins persuadés [131] que le tombeau faisait partie du grand temple de l'Aphrodite locale, considérablement ruiné par les destructions chrétiennes, sans parler de tremblements de terre qui ont achevé d'anéantir l'édifice (une partie importante de la terrasse du temple s'est d'ailleurs effondrée dans le lit de l'Adonis).

En somme, l'affirmation nette de Méliton, jointe au fait qu'Aphaca était sans doute le point de départ des Adonies, comme nous essaierons de le démontrer ci-dessous, rendent cette localisation hypothétique plus solide que les deux autres. La Direction des Antiquités du Liban a récemment entrepris autour du temple des fouilles qui permettront peut-être de régler enfin cette longue controverse.

[128] *Supra*, pp. 22-23.

[129] S. Ronzevalle, *loc. cit.*, pp. 190-201. Cf. *supra*, p. 33.

[130] L. Jalabert, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, dans *M.U.S.J.*, 1 (1906), pp. 141-143.

[131] D. Krencker - W. Zschietzschmann, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin-Leipzig, 1938, p. 60. Voir déjà E. Renan, *Mission de Phénicie*, pp. 296-297.

CHAPITRE III

LA DATE DES ADONIES GIBLITES

Les modernes ont placé tour à tour l'époque des Adonies, en général, soit au printemps, à l'été, à l'automne, soit même durant deux saisons séparées [1]. Cette hésitation provient, à n'en pas douter, des définitions proposées pour le symbolisme adonidien: on y rapporte en effet des notions aussi antinomiques que le renouveau végétal, la moisson, ou le dépérissement des plantes consécutif aux fortes chaleurs de l'été, sans parler de la maturité des fruits consacrés à Adonis dans telle ou telle célébration de son culte [2].

Des études partielles, strictement limitées à telle célébration donnée, pour une époque bien définie, ont toutefois abouti à des résultats plus concluants. C'est notamment le cas pour Athènes au Ve siècle où les Adonies, comme l'a remarquablement démontré Nicole Weill [3], avaient lieu en juillet. Il en était de même pour l'Espagne et la Syrie romaines, si l'on adopte les vues de Fr. Cumont [4].

Le débat reste, par contre, largement ouvert en ce qui concerne les Adonies de Byblos; on déplore d'autant plus cette lacune que Byblos, pour beaucoup, constitue la patrie du jeune dieu [5]. Le problème demeure tout aussi entier à propos d'Alexandrie [6].

[1] Pour l'historique de cette question, on se reportera à l'ouvrage de W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966, pp. 229-258.

[2] R. de Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*, dans *Revue biblique*, 42 (1933), p. 53.

[3] Nicole Weill, *Adôniazousai ou les femmes sur le toit*, dans *B.C.H.*, 90 (1966), pp. 664-698.

[4] F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville*, dans *Syria*, 8 (1927), pp. 330-341; *Adonis et Sirius*, dans *Mélanges Glotz*, I, 1932, pp. 257-264; *Adonies et Canicule*, dans *Syria*, 16 (1935), pp. 46-49. Cf. W. Atallah, *op. cit.*, pp. 248-251.

[5] *Supra*, p. 12.

[6] H. Seyrig, *La résurrection d'Adonis* (*Antiquités syriennes*, 96), dans *Syria*, 49 (1972), p. 100, n. 1 constate: «tout ce débat souffre encore d'une confusion entre ce qui se passait à Byblos, à Alexandrie, à Athènes en des temps très différents». Cf. G. Roux, *Sur deux textes relatifs à Adonis* (à propos de l'ouvrage de W. Atallah, *Adonis*...), dans la *Revue de Philologie et d'Histoire anciennes*, 41 (1967), p. 264.

Il faut examiner, tout d'abord, les données que nous fournissent les sources antiques dans le cas précis des Adonies giblites; cette analyse permet, à tout le moins, d'entamer une discussion critique sur des bases mieux vérifiées et plus sûrement utilisables.

Les plus remarquables indices que nous possédions sur le moment des Adonies à Byblos se dégagent, une fois encore, du témoignage fondamental de Lucien, dans le *De Syria Dea* [7]. Revoyons-le, de ce nouveau point de vue.

La seule indication chronologique qui ressort de la description des Adonies signale (§ 6) qu'elles se déroulaient *chaque année* (ἑκάστου ἔτεος): néanmoins, l'auteur n'en précise pas l'époque saisonnière.

Peu après (§ 7), Lucien fait remarquer les liens qu'établissaient certains Bybliens entre l'Adonis local et l'Osiris d'Egypte. Il expose alors les raisons pour lesquelles ceux-là prétendaient que les πένθεα et les ὄργια [8] étaient dédiés non pas à Adonis, comme il était habituel de l'affirmer, mais bien à Osiris. A l'appui de ces raisons, il raconte l'histoire d'une «tête de papyrus» [9], qui venait d'Egypte à Byblos et qui abordait, infailliblement, sur le rivage giblite «par une navigation divine». C'est là, insiste-t-il, un phénomène qui se produit *chaque année* (ἑκάστου ἔτεος), et qui eut précisément lieu alors qu'il se trouvait dans la ville. Rien, dans la relation, ne dit toutefois que l'arrivée mystérieuse de la tête prenait place au cours des Adonies: si ce n'est, apparemment, le fait que ce prodige est mentionné, dans le texte, pour justifier la relation établie, du chef d'un certain nombre de Bybliens, entre leurs fêtes locales et Osiris.

On pourrait cependant trouver ici une indication de date fort précieuse en admettant, comme on est généralement enclin à le

[7] Lucien, *De Syria Dea*, 6-8. *Supra*, pp. 12-15.

[8] Sur l'emploi de ces deux termes, voir *supra*, pp. 15, 29-30.

[9] βύβλινος signifie, naturellement, «fait de papyrus» et lorsqu'il veut dire «byblien», Lucien utilise le mot βύβλιος (§ 8): il ne faut toutefois pas négliger le jeu de mots qui est implicite (cf. *infra*, p. 69). On trouve d'ailleurs à l'une ou l'autre reprise le terme βύβλινος pour désigner ce qui vient «de Byblos», la ville d'Egypte, homonyme de Byblos en Phénicie: Eschyle, *Prométhée*, 811.

penser [10], que Cyrille d'Alexandrie fournit, au Ve siècle de notre ère, une version «remaniée» de cette légende, liant, cette fois, les Adonies d'Alexandrie et celles de Byblos [11]. Un *vase* parti d'Alexandrie, raconte Cyrille, abordait sur le rivage giblite, après une navigation solitaire qui, pour nous, rappelle fort celle de la *tête* vue par Lucien. Ce vase contenait des lettres (*sc.* de papyrus [12]) que les Alexandrins adressaient aux femmes de Byblos pour leur apprendre qu'Adonis était retrouvé. L'arrivée du vase mettait fin aux lamentations des Byblienne. Nous reviendrons plus en détail sur ce texte, capital pour les rites locaux, dans la suite de l'exposé [13]. A première vue, pour l'heure, reconnaissons qu'il n'apporte a priori aucun élément décisif, puisqu'on discute toujours la date et même la saison des Adonies d'Alexandrie [14].

Au § 8, toujours au même propos, Lucien relate un autre prodige dont la contrée de Byblos était le théâtre. *Chaque année*, un fleuve s'ensanglante et rougit au large une grande partie du rivage. Ce fleuve s'apelle l'*Adonis*: c'est en effet au sang du jeune dieu blessé à mort que les Bybliens rattachent le rougissement du torrent. L'apparition des eaux rouges donne en outre aux gens du pays le signal du deuil: observation fort estimable, puisque l'auteur révèle par là que les Adonies de Byblos commençaient au moment précis de la coloration de l'Adonis-Nahr Ibrahim. Mais par ailleurs, un Byblien, dont Lucien souligne la véracité, lui affirme que cet événement est dû, en réalité, à l'action de vents violents qui poussent dans le fleuve, *ces jours-là* (ἐκείνῃσι τῇσι ἡμέρῃσι), la terre

[10] Ainsi, R. de Vaux, *loc. cit.*, pp. 41-42; *infra*, pp. 00-00.

[11] Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire à Isaïe*, II, 3: Κέραμον λαβόντες, εἶτα γράφοντες ἐπιστολὴν πρὸς τὰς ἐν Βύβλῳ γυναῖκας, ὡς ηὑρημένου τοῦ Ἀδώνιδος, καὶ ἐνθέντες τε αὐτὴν τῷ κεράμῳ, καὶ σφραγίσαντες, καθίεσαν εἰς τὴν θάλασσαν τελετάς τινας ἐπ' αὐτῷ ποιησάμενοι· καὶ ὥς γε ἔφασκον αὐτομάτως εἰς Βύβλον ἀπεκομίζετο κατὰ φανερὰς τοῦ ἔτους ἡμέρας. Ὃν δὴ καὶ ἀποδεξάμενοι γυναῖκές τινες τῆς Ἀφροδίτης φίλαι, εἶτα λαβοῦσαι τὴν ἐπιστολὴν ἐπαύοντο τοῦ θρηνεῖν, ὡς ηὑρημένου παρὰ τῆς Ἀφροδίτης τοῦ Ἀδώνιδος.

[12] On peut suppléer ici le mot βυβλίνας par référence au texte grec du passage d'*Isaïe* (18, 25) que commente saint Cyrille.

[13] *Infra*, pp. 67-69.

[14] Il semble bien, contrairement à ce qui était généralement admis, que les Adonies d'Alexandrie se déroulaient aussi en juillet, et non en automne. Sur ce problème, cf. en dernier lieu, N. Weill, *op. cit.*, pp. 681-682; W. Atallah, *op. cit.*, pp. 235-236.

rouge et sèche du Liban. Tout prêt à opiner, Lucien ne s'en étonne pas moins de la levée providentielle des vents, au moment voulu (ἐμοὶ μὲν δοκέει κάρτα θείη καὶ τοῦ ἀνέμου ἡ συντυχίη).

Tout porte à croire, en somme, que les Bybliens attendaient l'altération des eaux de l'Adonis pour déclencher le deuil sacré. Le phénomène devait apparaître chaque année, en quelques jours, tandis que des vents violents se déclenchaient.

Deux explications font donc suite à la description du «rougissement»: l'une, d'ordre purement mythologique, où la couleur est associée au sang d'Adonis répandu; l'autre, plus rationaliste, fondée sur l'apparition de vents violents, et de leurs effets.

Il en résulte, pour nous, une première hypothèse de travail bien fondée, puisqu'elle concilie les deux interprétations simultanément reçues qu'enregistre Lucien: à Byblos, le deuil d'Adonis commençait vers le moment où, dans la région, se levaient des vents rudes.

Il nous faut abandonner, pour un moment, les éléments mythologiques de l'histoire et, dans l'espoir de mieux éclairer les données du texte grec, faire place aux ressources qu'offrent les études climatologiques sur le Liban et, en particulier, sur toute la région où coule le Nahr Ibrahim.

1. *LES INTERPRÉTATIONS TRADITIONNELLES*

Les premiers voyageurs modernes, attirés par l'aspect «merveilleux» du phénomène, ont entrepris le pèlerinage de l'Adonis dans l'espoir de constater le changement de couleur du Nahr Ibrahim. Leur attente ne fut que trop souvent comblée!

Ainsi, Ernest Renan a observé ce rougissement «au début de février» [15]. Nombreux sont ceux qui, par ailleurs, l'ont constaté en mars, en avril ou à la fin du printemps.

On considère, en général, que les ἄνεμοι τρηχέες désignent l'actuel «Khamsîn», encore appelé «Guibli» en Libye et «Chlouk» au Levant [16], nom qui désigne ce vent du sud chaud et sec soufflant dans l'est méditerranéen «de la fin de l'hiver au début du prin-

[15] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 283.

[16] Ainsi, W. Atallah, *op. cit.*, pp. 232-233. Cf. M. Dunand, *Byblos, son histoire, ses ruines, ses légendes*, p. 88.

temps» [17]. Ses propriétés pouvaient, dans une certaine mesure, rappeler les aspects les plus sombres du mythe adonidien. Qu'on en juge, en effet, par les conséquences néfastes qu'il est censé produire au Moyen-Orient: mouvements de poussière et de sable, brûlures de végétation, énervements chez les adultes, accroissement même de la mortalité infantile [18]. On ne saurait, à première vue, trouver meilleur parallèle au phénomène décrit par Lucien, qu'il s'agisse du transport de terres dans le Nahr Ibrahim ou, plus symboliquement, des présages funestes qu'annonce la coloration du fleuve par le sang d'Adonis mourant.

Ainsi s'expliquerait, en outre, que les voyageurs ont vu si souvent, et à des dates si diverses, rougir l'Adonis, chaque fois que souffle le Khamsîn: soit, en moyenne, «dix à douze jours par an» [19] — mais répartis, il est vrai, sur six mois!

Cependant, a-t-on justement remarqué, des vents, si violents soient-ils, ne peuvent à eux seuls amener le rougissement d'un fleuve: et l'on pallie alors leur insuffisance par l'effet d'érosion que causeraient des pluies intenses, ou la fonte des neiges du mont Liban [20]. Tout pénétré du bien-fondé de cette autre hypothèse, R. Dussaud va même jusqu'à écrire (nous soulignons): «Lucien dit *expressément* que le phénomène survient à la suite de *toute forte pluie*» [21].

Tout écart ou lapsus mis à part, examinons ce nouveau type d'explication.

Si l'on observe, sur une courbe indépendamment dessinée par des géographes, les variations de régime du Nahr Ibrahim [22], on

[17] P. Birot - J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient*, II, *La Méditerranée orientale et le Moyen-Orient*, Paris, 1956 (*«Orbis», Introduction aux études de géographie*), pp. 257-262.

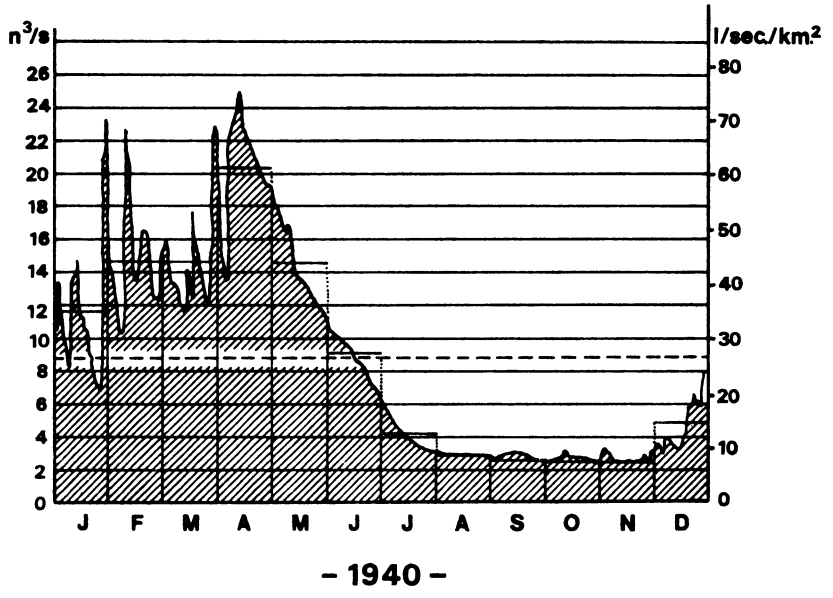
[18] P. Birot - J. Dresch, *op. cit.*, p. 259.

[19] *Ibid.*, p. 259.

[20] W. Atallah, *op. cit.*, p. 232.

[21] R. Dussaud, *Topographie...*, p. 69. Cf. encore R. Donceel, *Recherches et travaux archéologiques récents au Liban (1962-1965)*, dans *L'Antiquité Classique*, 35 (1966), p. 230, n. 38: «... le rougeoiement ... *consécutif à toute pluie violente*, ainsi qu'un sceptique s'efforçait déjà de l'expliquer à Lucien».

[22] L'exemple du Nahr Ibrahim a fait l'objet d'une étude très complète: Abd-el-Al, *Un type achevé de torrent côtier. Le Nahr Ibrahim (Fleuve Adonis)*,


n³/s
l/sec./km²
26
24
22
20
18
16
14
12
10
8
6
4
2
0
80
70
60
50
40
30
20
10
0
J F M A M J J A S O N D
- 1940 -

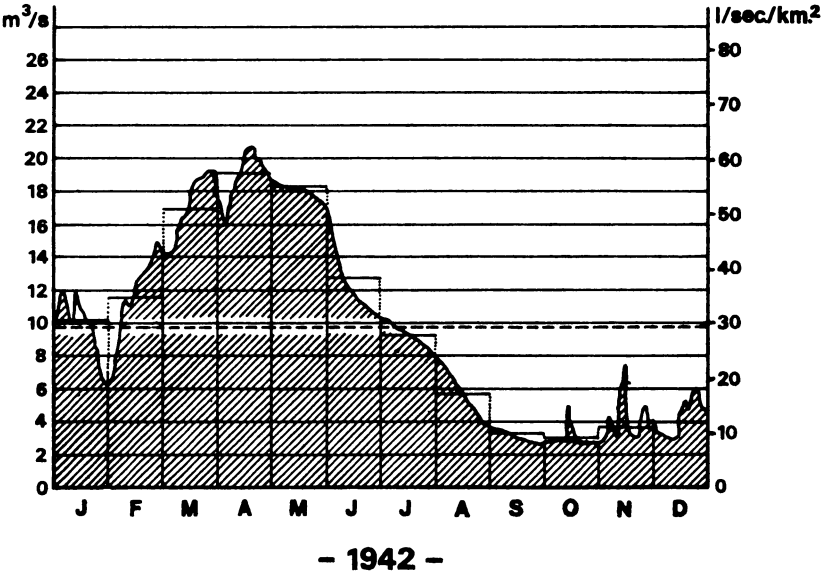

m³/s
l/sec./km²
26
24
22
20
18
16
14
12
10
8
6
4
2
0
80
70
60
50
40
30
20
10
0
J F M A M J J A S O N D
- 1942 -

Fig. 8

constate, *grosso modo*, que le débit s'intensifie à la fin de janvier pour décroître à partir de mai, avec un maximum en janvier — durant un temps très bref — et, surtout, en avril. Cette croissance a pour cause de violentes pluies, dans le premier cas, et essentiellement, dans le second, la fonte des neiges sur le Liban (fig. 8).

En comparant les effets conjugués du Khamsîn-Chlouk et des pluies, W. Atallah concluait tout récemment, pour les Adonies bybliennes, «à la possibilité d'une célébration de printemps», sans autre précision: cela ne se passait en tout cas pas en hiver, dit-il, puisque le Chlouk ne souffle pas en cette saison; ce n'était pas non plus en été, puisqu'il ne tombe plus alors de pluies torrentielles [23].

Mais est-il besoin de rappeler que Lucien ne parle en aucune manière de *pluies*? Et est-il, d'autre part, indispensable d'assimiler a priori ces «vents rudes» au seul Chlouk, comme le font les modernes?

A supposer que le Chlouk et les pluies de printemps fournissent la toile de fond du passage de Lucien, encore faudrait-il, à tout le moins, accorder dans le texte toute l'importance voulue au terme συντυχίη et à la notion de rencontre exceptionnelle qu'il implique [24]: loin d'être ironique, Lucien insiste sur la miraculeuse *coïncidence* du vent qui se lève et des jours rituellement prévus pour le deuil. Et du même coup, il renchérit sur l'avis du Byblien.

Avant d'imaginer que notre témoin se trompe, essayons de voir si la théorie qu'il a reçue de ce Byblien ne trouve pas une justification satisfaisante qui ne ferait référence qu'à des vents, de nature spécifique, certes, mais qui ne seraient pas nécessairement ce Khamsîn imposé, finalement, par les seuls modernes.

Cette enquête nouvelle réclame un détour préalable.

2. *LE LEVER HÉLIAQUE DE SIRIUS*

Il est d'abord permis de se demander, au stade où nous en sommes, si l'on ne peut gagner quelque lumière en étudiant, de manière

Troisième Congrès Technique, Damas, 1947. Ce travail (en arabe) est résumé par E. de Vaumas, *Le Liban*, I, pp. 242-245.

[23] W. Atallah, *Adonis*, p. 233.

[24] Dans συντυχίη, l'idée verbale implique une notion de rencontre fortuite (τυγχάνω), que le préfixe συν- transforme en *coïncidence*.

comparative, des Adonies attestées ailleurs, et pour lesquelles des éléments de date saisonnière se laissent plus nettement déterminer qu'à Byblos.

Assurément, une telle méthode exige une circonspection toute particulière. Il est bien évident qu'on ne peut, d'emblée, mettre sur le même pied des usages relatifs à des époques et à des régions différentes [25].

Toutefois, si des constances révélatrices se dégageaient d'enquêtes menées indépendamment sur des Adonies mieux connues, elles fourniraient, dans le cas de Byblos, des indices nouveaux que nous pourrions confronter à notre hypothèse de travail.

Fr. Cumont s'est assidûment intéressé au problème de la date des Adonies, tout spécialement en ce qui concerne l'Espagne et la Syrie romaines: dans une remarquable série d'articles consacrés à la question, il en vient à démontrer que les Adonies devaient se dérouler en juillet et, plus précisément, au moment du lever héliaque de l'étoile Sirius [26].

On sait «l'importance exceptionnelle que Sirius avait pour les Grecs de l'antiquité, comme pour les Egyptiens et pour maint peuple de l'Orient» [27]. La phase astrologique à laquelle fait allusion Fr. Cumont désigne «le moment de l'année où, après une période d'invisibilité totale, on revoit (Sirius) pointiller quelques instants le matin, juste avant le lever du soleil» [28].

[25] C'est sans doute un argument que l'on pourrait opposer à la théorie de W. W. Baudissin (*Adonis und Esmun*, pp. 121-133), qui voulait ramener toutes les Adonies en été. Sans posséder, au moment où il l'a exprimée, les arguments que des études plus attentives ont mis en valeur aujourd'hui, Baudissin avait pourtant vu juste dans l'ensemble. Cf. F. Cumont, *Les Syriens en Espagne...*, p. 338 et n. 1.

[26] Au moment où l'empereur Julien arriva à Antioche, «la foule l'acclama en criant qu'un astre sauveur éclairait l'Orient» (Amm. Marc., XXII, 9, 14). F. Cumont a tout de suite remarqué qu'allusion était faite au lever héliaque de l'étoile Sirius, qui venait de se produire au moment du passage de Julien, vers le milieu de juillet 362 (F. Cumont, *Les Syriens en Espagne...*, pp. 338-340).

[27] J. Labarbe, *Léonidas et l'astre des tempêtes*, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 37 (1959), p. 74.

[28] J. Labarbe, *loc. cit.*, p. 77.

Cette apparition de Sirius était généralement considérée, par les anciens, comme un présage funeste aux hommes et aux plantes [29].

C'est ce que rappelait, naguère encore, M. Detienne à propos d'Adonis et de la récolte des aromates, produits de Sirius [30].

Nicole Weill, qui a rigoureusement mis en oeuvre les témoignages relatifs à la date des Adonies athéniennes au Ve siècle et qui, nous l'annoncions déjà, conclut à la nécessité d'une fête de juillet, associe elle aussi le début des Adonies au moment du lever héliaque de Sirius, tant «les particularités météorologiques et les superstitions relatives à la canicule s'accordent à la célébration du deuil d'Adonis» [31]. Non sans émettre déjà, par prudence critique, des réserves quant à l'utilisation trop systématique de la méthode comparative, elle sentait bien tout le poids des arguments défendus par Cumont, et elle les faisait siens, parce qu'ils étayent une hypothèse confirmée par ailleurs [32].

Rappelons enfin, — même si l'époque considérée précède de beaucoup le cadre qui nous incombe, — que les fêtes babyloniennes de Tammuz, proche d'Adonis par tant de traits, avaient un rapport direct avec le lever héliaque de l'étoile Ninurta, c'est-à-dire Sirius [33].

L'association, vérifiée pour certains lieux de culte d'Adonis, voire de Tammuz, entre le début des cérémonies funèbres et le lever héliaque d'une étoile «néfaste», vaut-elle également pour les autres célébrations adonidiennes dans le monde gréco-romain, et tout particulièrement pour Byblos?

---

[29] J. Labarbe, *Un témoignage capital de Polyen sur la bataille des Thermopyles*, dans *B.C.H.*, 78 (1954), pp. 13-14; J. Gundel, *Sirius*, dans *RE*, III, A, 1 (1927), col. 342-345. Cf. N. Weill, *Adôniazousai*..., p. 696; F. Cumont, *loc. cit.*, p. 340.

[30] M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, pp. 24-27.

[31] N. Weill, *loc. cit.*, p. 696.

[32] N. Weill, *loc. cit.*, pp. 695-698. F. Cumont, *Les Syriens en Espagne*..., p. 340, suppose que l'équation 1er Thot de l'année sothiaque égyptienne (début des crues) = 19 juillet du calendrier julien fut partout et toujours maintenue, en dépit de l'astronomie. Est-il vraiment nécessaire de prétendre sans autre preuve que les Adonies avaient lieu partout, toujours, un 19 juillet (plutôt qu'un 27 ou un 25), par imitation stricte de la date égyptienne ? Cette précision toute fictive a peu de conséquence pour l'histoire des religions.

[33] W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, I, pp. 100 et 150-151.

On ne saurait encore le prétendre a priori, mais il est bon de se poser la question, de la même façon que Nicole Weill l'a fait pour Athènes.

Les Bybliens dont Lucien se fait l'écho attachaient-ils une importance particulière au lever de Sirius? Le *De Syria Dea*, qui nous sert de fil conducteur, n'en fait aucune mention explicite. Mais ces vents qu'on y voit jouer un rôle si caractéristique pourraient bien revêtir une signification très différente de celle qu'on leur a habituellement prêtée.

3. *LES ÉTÉSIENS*

Parmi les phénomènes qui étaient étroitement associés par les anciens à l'arrivée de Sirius, «l'Astre des Tempêtes», figure, très généralement, la levée des vents «étésiens» [34] (fig. 9).

Ces vents, bien connus dans toute l'antiquité, soufflent fortement, du secteur nord à nord-ouest en direction du sud, où ils viennent frapper l'Egypte et l'Arabie occidentale [35]. Ce sont des

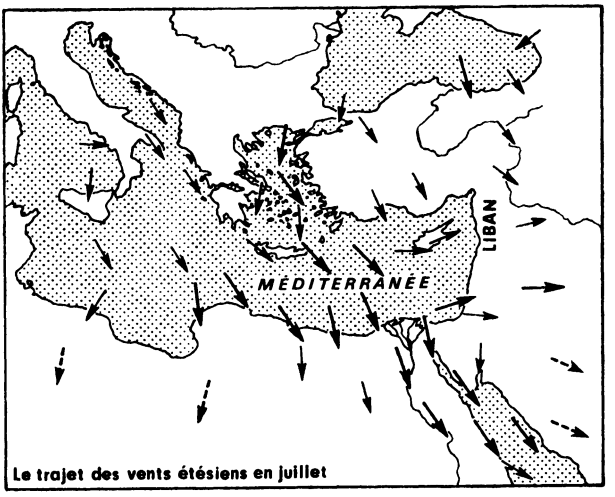


Fig. 9

[34] J. Labarbe, *Léonidas et l'astre des tempêtes*, dans *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 37 (1959), p. 79.

[35] P. Birot - J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient*, II, pp. 260-261.

vents annuels qui apparaissent en juillet et prennent donc, si l'on veut, le relais du Khamsîn. «Compte tenu de la déviation que leur impose la rotation de la terre, ces vents, qui abordent l'Egypte par le nord-ouest, sont déviés dans un sens ouest-est et atteignent ainsi les côtes du Levant» [36]: le Liban reçoit donc, toute l'année, des vents du secteur sud-sud-ouest [37] (fig. 10).

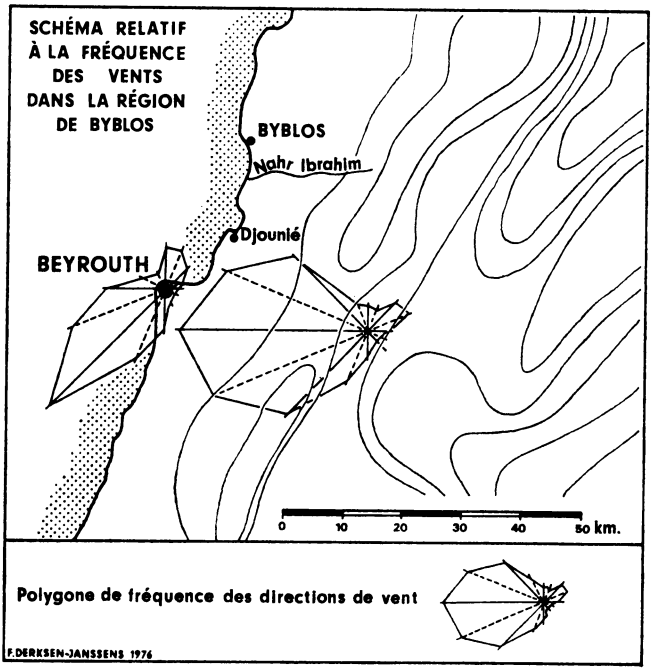


Fig. 10

[36] E. de Vaumas, *Le Liban* (*Montagne libanaise, Bekaa, Anti-Liban, Hermon, Haute-Galilée libanaise*). *Etude de géographie physique*, I, Paris, 1954, p. 219. Voir aussi W. B. Fish, *Premières notes sur la météorologie de la Syrie et du Liban*, dans *Etudes géologiques et géographiques sur le Liban, la Syrie et le Moyen-Orient*, dans la série des *Notes et mémoires* publiés sous la dir. de L. Dubertret, IV, Beyrouth, 1945-1948, p. 107.

[37] «On se trouve en présence, écrit E. de Vaumas (*op. cit.*, p. 219), d'une «mousson sèche» qui n'a rien à voir avec les cyclones d'hiver provenant de l'Atlantique». — L'importance des vents du sud-ouest, qui sont les vents dominants sur toute la côte syrienne, ne permet pas au port de Gébeil de faire réellement office d'abri: cf. M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, I, p. 12.

Supposons que les Adonies giblites étaient, elles aussi, dépendantes du lever héliaque de Sirius: le texte de Lucien ferait dès lors allusion aux vents étésiens et non, comme on l'a prétendu, au Khamsîn. Rien ne vient encore étayer la thèse que nous avançons. Mais suivons, à notre tour, le trajet des étésiens.

Au moment où ils touchaient l'Egypte, les étésiens acquéraient une importance très particulière, dont se font écho les légendes égyptiennes et, notamment, la geste osirienne [38].

On croyait en effet que ces vents du nord jouaient un rôle dans la montée des eaux du Nil.

Dès l'époque protohistorique, les Egyptiens furent amenés à prendre conscience de la nécessité vitale des crues qui modifiaient, annuellement, le régime du Nil: ils tentèrent, par conséquent, d'expliquer les causes du phénomène [39]. Les premiers savants grecs s'attachèrent, eux aussi, à proposer une interprétation rationnelle pour l'apparition des crues [40]: l'une des principales causes retenues dans les ouvrages grecs et latins se trouve être, précisément, l'action des vents étésiens. Au fur et à mesure de l'évolution scientifique, cette théorie, qui est attribuée à Thalès de Milet [41], fut confrontée à d'autres tentatives d'interprétation faisant intervenir la fonte des neiges, la rétention d'eau dans le sous-sol, l'action du soleil ou les pluies équatoriales [42].

Quelque quinze auteurs grecs et latins reprennent la proposition de Thalès qui attribuait aux étésiens le pouvoir d'arrêter l'écoulement du Nil en l'empêchant, par leur pression, de se jeter dans la mer. Le fleuve est ainsi forcé de se rabattre sur son propre cours,

Toutefois, les rochers qui s'étalent en contrebas du tertre antique, juste au sud du port, arrêtent suffisamment les vagues et fournissent ainsi une espèce de havre.

[38] Les notions qui suivent ont été étudiées et mises en oeuvre par Danielle Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J.-C.)*, Paris, 1964.

[39] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 135-214.

[40] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 137-139.

[41] Arist., *De inundatione Nili*, 3; Anonyme de Florence (3e s. av. J.-C. ?), 1; Diodore, I, 38; Plut., *Plac. phil.*, IV, 1, 1; Sénèque, *Q. N.*, IV, 2, 22; Scholie à Apoll. de Rh., IV, 269 Wendel. Cf. D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 151-159.

[42] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 161-208.

qu'il gonfle démesurément: telle est, pour le Milésien, l'origine des crues du Nil [43].

Nous laisserons de côté, ici, les études hydrographiques modernes, pour lesquelles il est clair que la pluie constitue le seul mode d'alimentation du fleuve [44]. Elles n'ont pas à infirmer une thèse antique tout à fait condamnée scientifiquement, certes, mais qui garde pour nous tout son intérêt par l'influence qu'elle a exercée sur l'élaboration des rites religieux.

Il s'agit donc, au stade où nous en sommes, de reprendre certains éléments constitutifs du culte de la crue et, tout spécialement, de considérer la place qu'y occupent les vents étésiens. Le mythe osirien fournit, dans cette perspective, un des grands moments de la vénération des Egyptiens pour la crue du Nil.

4. *LE «CULTE DE LA CRUE»*

Les crues du Nil ont été rattachées, en Egypte, au lever héliaque de Sirius. Elles avaient une telle importance dans le pays que le début de l'année sothiaque leur fut bientôt lié: le lever héliaque de Sirius, qui coïncidait en règle générale avec le commencement des crues, lui fut alors tout naturellement associé [45].

La date de plusieurs fêtes adonidiennes, on l'a vu, était aussi fixée par le premier scintillement de Sirius, sans autre fondement que la réputation funeste attachée, empiriquement, à l'astre.

En quoi, maintenant, l'apparition des crues est-elle spécialement reflétée dans les légendes osiriennes?

Notons avant tout l'équivalence du fleuve et du dieu Osiris, qui renaît avec lui en période de crue [46]. L'événement est précédé par une série d'épisodes avant-coureurs. On assiste, par exemple, à la

[43] Ainsi, par exemple, chez Diodore, I, 38, 8: «Il affirme (Thalès) que les vents étésiens, soufflant en sens contraire par rapport aux bouches du fleuve, empêchent le courant de se déverser dans la mer; à cause de quoi celui-ci inonde l'Egypte parce qu'elle est basse et a la forme d'une plaine». Cette théorie a dû être empruntée, par Thalès, aux savants égyptiens (c'est-à-dire aux prêtres) qui faisaient déjà intervenir les vents du Nord dans la relation mythique des crues: mais la rationalisation de cette explication est peut-être due à Thalès lui-même (D.Bonneau, *op. cit.*, pp. 151-152).

[44] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 14-20.

[45] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 30-33.

[46] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 244-249.

lutte des vents du nord — les étésiens — contre ceux du sud: les premiers présidés par Isis et annonçant le retour d'Osiris, les seconds défendant farouchement les prérogatives de Typhon-Seth, meurtrier de son jeune frère [47]. C'est l'époque de la «quête», et l'occasion du célèbre passage où Plutarque raconte l'arrivée d'Isis, à la recherche du corps d'Osiris, sur le rivage giblite [48]. Les larmes d'Isis interviennent à leur tour dans la montée des eaux [49]: l'heure est au deuil [50]. Avec la crue, les touffes de papyrus, arrachées aux berges, flottent sur le Nil et gagnent le large, emportées dans le courant [51]. Cette procession était comparable au déploiement d'une chevelure bouclée et l'on disait d'ailleurs qu'Isis avait consacré, en signe de deuil, une boucle de ses cheveux à Coptos [52].

Il ne s'agit pas, en l'occurrence, de traits que nous aurions sélectionnés délibérément, pour les agencer en fonction d'une idée préconçue. Dans sa thèse, Danielle Bonneau présente ces différents faits comme les symboles traditionnels des relations unissant le mythe osirien et le phénomène de la crue.

On est donc autorisé à se demander s'il n'existe pas d'interférences analogues entre le mythe adonidien et le mystérieux rougissement du Nahr Ibrahim dans la région de Byblos.

Un simulacre de crue?

Lucien décrit de façon circonstanciée le rougissement qui serait causé, au dire des Bybliens, par le *sang d'Adonis* blessé sur le mont Liban (§ 8).

[47] D. Bonneau, *op. cit.*, p. 246.

[48] Plutarque, *De Iside et Osiride*, 15-16; cf. M. Dunand, *Histoire d'une source*, dans *M.U.S.J.*, 37 (1960), pp. 50-51.

[49] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 255-258. — Pausanias (X, 32, 18) rapporte les propos d'un Phénicien, selon lequel les larmes d'Isis «portant le deuil d'Osiris» (πενθεῖν) provoquent, au dire de nombreux Egyptiens, la crue du fleuve. Cf. Lucien, *De Syria Dea*, 6-8 (πένθεα, à 3 reprises).

[50] Les fêtes égyptiennes relatives à la crue accentuent beaucoup plus, on le verra, l'aspect bénéfique du mythe osirien; le rituel phénicien s'intéresse davantage aux cérémonies funèbres qu'à l'évocation du retour du dieu et de sa résurrection. Sans doute est-ce faute de pouvoir compter, en Phénicie, sur les aspects bénéfiques du retour d'Adonis: le rougissement du Nahr Ibrahim n'est qu'un simulacre de crue et il n'apporte en rien la fertilité.

[51] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 259-260.

[52] Plut., *De Iside et Osiride*, 14; *ET. M.* s.v. *Coptos*: cf. D. Bonneau, *op. cit.*, p. 260. Sur un rite analogue à Memphis, voir Lucien, *Adv. ind.*, 14.

Cette dernière interprétation vaut aussi pour la coloration du Nil. Les textes grecs et latins insistent fréquemment (surtout à partir du IIe siècle de notre ère) sur l'aspect sombre et fangeux des eaux du Nil, charriant la terre des berges [53]. La teinte du flot fut aussi rapprochée (par les Egyptiens, cette fois) «de celle de la bière qu'on fabriquait en Egypte, d'où la réputation qu'avait «l'eau rouge d'Ethiopie» de rendre fou et d'enivrer; de plus, c'était au moment où les eaux du Nil deviennent rouges qu'on célébrait la fête de l'Ivresse» [54]. A date plus tardive, on associa enfin, expressément, la couleur de l'eau avec le sang d'Osiris [55].

Dans le cas de Byblos, la seconde explication rapportée par Lucien (§ 8) faisait intervenir des *vents violents*, soulevant la terre rouge du Liban. Nous avons déjà envisagé de reconnaître dans ce rude souffle celui des étésiens et non pas du Khamsîn [56].

Une fois que l'on a entrevu les rapports unissant la crue du Nil et le mythe osirien, on doit, de toute évidence, reconnaître que des causes identiques, appliquées cette fois à la région de Byblos et au mythe adonidien, entraînent les mêmes effets.

Dans cette perspective, l'explication du Byblien, méprisée par les modernes [57] mais qui frappait Lucien, pourrait bien refléter, de manière presque inconsciente, une tradition qui liait au lever des étésiens le rougissement de l'Adonis: tout comme en Egypte, au moment de la crue du Nil, dans l'hypothèse avancée par Thalès et, après lui, par nombre d'auteurs anciens, l'altération des eaux se produisait au moment de l'arrivée de ces mêmes étésiens, soit, approximativement, vers le temps du lever héliaque de Sirius.

Il apparaît, répétons-le, à considérer l'avis des géographes modernes, que ces vents ne peuvent assumer un rôle imputable, avant tout et presque exclusivement, à des pluies; ces savants ont

[53] L'adjectif constamment utilisé est μέλας (D. Bonneau, *op. cit.*, p. 65, pp. 290-292).

[54] D. Bonneau, *op. cit.*, p. 66. W. Helck, *Das Bier in alten Ägypten*, Berlin, 1971, p. 85.

[55] Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, II, 1. Cf. Plut., *Quaest. Conv.*, VIII, 5 (= *Moralia*, 725 E).

[56] *Supra*, p. 55.

[57] Ainsi W. Atallah, *op. cit.*, p. 232: «il est impossible que les vents soient à l'origine du phénomène»; «la coloration du fleuve, due uniquement à des pluies torrentielles»...

montré, de la même manière, que les crues du Nil se produisent sous l'action de précipitations torrentielles d'été (juin-septembre). Mais, décidément, la science moderne est une chose, et les croyances antiques en sont une autre [58].

Nous n'avons, jusqu'ici, pris à témoin que le seul passage de Lucien. Il nous a mis sur la piste d'une interprétation nouvelle, qui peut se résumer de la manière suivante. L'Adonis, comme le Nil, rougit à un moment déterminé de l'année. Les habitants de Byblos y voyaient le signe de la mort du jeune dieu; les eaux du Nil furent, elles aussi, comparées au sang d'Osiris. Une autre théorie byblienne, que Lucien recueille auprès d'un «sceptique», fait intervenir l'action de vents forts qui se lèvent au moment des fêtes. Plusieurs indices nous prouvent déjà qu'il pourrait s'agir, en l'occurrence, des vents étésiens, soufflant à Byblos dès la mi-juillet, selon une direction allant du sud-ouest vers le nord-est. Le Nahr Ibrahim, par conséquent, aurait été assimilé, au moment de l'élaboration du mythe adonidien sous l'influence de celui d'Osiris, avec le

---

[58] *Supra*, p. 56. Precisons toutefois que le régime du Nahr Ibrahim est régi, l'année durant, par des conditions très particulières. Gonflé, à partir de janvier, par les pluies de printemps, puis par la fonte des neiges, il passe, en juillet, à une alimentation exclusivement karstique, qui vaut pour l'ensemble des mois secs. Expliquons-nous. Le profil longitudinal du fleuve est très raide: ce qui supposerait, en principe, des eaux abondantes au moment des pluies et de la fonte, mais, tout de suite après, un lit à sec (durant, en somme, la majeure partie de la bonne saison). Or on constate, au contraire, qu'en été son débit relatif est extrêmement élevé (près de huit fois celui de l'Oronte). Le karst cénomanien, qui a constitué le Nahr Ibrahim, fait office d'éponge sur près de la moitié du bassin: ce qui explique donc qu'en été l'eau s'écoule en permanence, le fleuve n'étant plus alimenté que par les réservoirs karstiques. On sait, par ailleurs, que les terrains karstiques se caractérisent par une coloration très rouge. Des apports de terre dans le fleuve, à la suite d'orages saisonniers liés à la canicule (n'oublions pas que Sirius était considéré à juste titre comme l'«astre des tempêtes»), constitueraient-ils, en cette saison, une cause supplémentaire de coloration passagèrement plus rouge de l'Adonis ? C'est l'hypothèse que formulerait C. Ek, Chef de Travaux à l'Université de Liège, qui a bien voulu revoir avec moi cette question. Il serait tentant d'observer sur place cet éventuel phénomène, si toutefois il apparaissait que cette donnée possède de réels fondements d'ordre géographique. Sur le régime du Nahr Ibrahim, voir, en particulier, E. de Vaumas, *Le Liban*, I, pp. 144 et 243; L. Dubertret, *L'hydrologie et aperçu sur l'hydrographie de la Syrie et du Liban dans leur relations avec la géologie*, Paris, 1934, p. 66; P. Birot - J. Dresch, *op. cit.*, p. 272.

Nil rougissant en période de crue, à cause, croyait-on aussi, des mêmes vents étésiens. Ces rapprochements nous ont été parallèlement suggérés par une comparaison établie, comme hypothèse de travail, entre différentes célébrations du culte d'Adonis. A cette occasion, on a pu constater également qu'aussi bien en Babylonie qu'en Egypte, en Syrie ou en Espagne, les fêtes de Tammuz, d'Osiris (en tant que dieu-Nil) et d'Adonis dépendaient du lever héliaque d'une étoile, Sirius.

Or il ne fait guère de doute, nous allons le voir, qu'à Byblos, le début des πένθεα était également régi par l'apparition de l'astre. Et si ce point peut être établi, la confirmation qu'il apporte désormais dépasse infiniment le hasard des seules coïncidences.

5. *L'ÉTOILE D'APHACA*

Le texte du *De Syria Dea* ne fait aucune allusion directe à Sirius.

Mais nous y avons décelé, à tout le moins, un rapport étroit entre les manifestations du deuil, les πένθεα, et la vallée de l'Adonis-Nahr Ibrahim où elles devaient, en grande partie, se dérouler [59]. Nous savons aussi qu'à Aphaca, aux sources de l'Adonis, en plein Liban, était installé un sanctuaire dédié à Aphrodite [60]. Lucien, qui le visita, n'en dit que fort peu de chose [61]. Quant aux auteurs chrétiens, ils le mentionnent surtout pour s'indigner contre les rites licencieux qui s'y perpétraient [62]. Mais deux de ces témoignages méritent, par ailleurs, une attention particulière.

---

[59] *Supra*, pp. 29-32.

[60] *Supra*, pp. 30-31. — Le toponyme «Aphaca» désigne, étymologiquement, en sémitique, une «source jaillissante donnant naissance à un cours d'eau». On connaît, par exemple, un «Apheq» à l'est de Jaffa, dans la plaine de Saron (*Josué*, 12, 18; *I. Samuel*, 4, 1) et un autre à la source du fleuve Acre (*Josué*, 19, 38; *Juges*, 1, 31); un autre encore en face de Tibériade (*I. Rois*, 20, 26-30; *II. Rois*, 13, 17). — Cf. A. Dupont-Sommer, *Un papyrus araméen d'époque saïte découvert à Saqqarah*, dans *Semitica*, 1 (1948), pp. 49-50; R. North, *Ap(h)eq(a) and ʿAzeqa*, dans *Biblica*, 41 (1960), pp. 41-63 (à propos de 7 mentions de Ap(h)eq dans l'Ancien Testament).

[61] Lucien, *De Syria Dea*, 9: Ἀνέβην δὲ καὶ ἐς τὸν Λίβανον ἐκ Βύβλου, ὁδὸν ἡμέρης, πυθόμενος αὐτόθι ἀρχαῖον ἱρὸν Ἀφροδίτης ἔμμεναι τὸ Κινύρης εἴσατο, καὶ εἶδον τὸ ἱρόν καὶ ἀρχαῖον ἦν.

[62] Eusèbe, *Vie de Constantin*, III, 55; Socrate, *Histoire ecclésiastique*, I, 18; Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, II, 5; Zosime, *Histoire nouvelle*, I, 58. — Certains voient encore une allusion à la Vénus d'Aphaca dans le texte de

Dans son *Histoire ecclésiastique*, Sozomène signale la destruction volontaire du temple d'Aphrodite à l'époque de Constantin [63]. Avec un passage de l'*Histoire nouvelle* de Zosime, ce texte est le seul à nous avoir conservé un souvenir plus précis qu'indigné sur les rites qui se pratiquaient à Aphaca. Ces deux récits ont donc une importance réelle, et bien plus considérable qu'on ne l'a imaginé jusqu'ici, pour l'histoire religieuse giblite. C'est pourquoi je citerai ci-dessous, accompagnés d'une traduction, les extraits qui intéressent directement mon propos.

Le texte de Sozomène est produit de la manière qui suit, dans l'édition récente de G. C. Hansen [64], sauf en ce qui concerne, à la première ligne, une correction (espacée) qui me semble requise, et que je m'efforcerai de justifier, le moment venu:

'Εν 'Αφάκοις δὲ κατ' ἐπίκλυσίν (ἐπίκλησιν: mss) τινα καὶ ῥητὴν ἡμέραν, ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας τοῦ Λιβάνου πῦρ διαϊσσον καθάπερ ἀστὴρ εἰς τὸν παρακείμενον ποταμὸν ἔδυνεν. Ἔλεγον δὲ τοῦτο τὴν Οὐρανίαν εἶναι, ὠδὶ τὴν 'Αφροδίτην καλοῦντες.

«A Aphaca, au cours d'une certaine crue et d'un jour déterminé, du haut de la crête du Liban, un feu pointant comme un astre s'enfonçait dans le fleuve qui se trouve tout près. On disait que c'était Ouranie: ainsi appellent-ils Aphrodite.»

Zosime, qui consacre un chapitre entier à la fête célébrée autour de la λίμνη d'Aphaca [65], rapporte à sa façon le «prodige» mentionné par Sozomène:

Macrobe, *Saturnales*, I, 21, et ils corrigent à cet endroit Architidis par Aphacitidis. Quant on sait par ailleurs (*infra*, p. 80) que le culte de la *Venus lugens*, telle qu'elle figure sur le relief déjà étudié de Qassouba (*supra*, p. 32), était bien connu à Arca du Liban, la correction ne semble pas indispensable. Cf. encore *E. M.*, *s. v.* Ἄφακα.

[63] Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, II, 5: «Ont été démolis alors et ont complètement disparu le temple d'Asclépios à Aegae de Cilicie, et celui d'Aphrodite à Aphaca, près du mont Liban et du fleuve Adonis...» — Κατεσκάφησαν δὲ τότε καὶ ἄρδην ἠφανίσθησαν ... καὶ ὁ ἐν 'Αφάκοις τῆς 'Αφροδίτης παρὰ τὸν Λίβανον τὸ ὄρος καὶ Ἄδωνιν τὸν ποταμόν ...

[64] G. C. Hansen, *Sozomenus Kirchengeschichte*, dans *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte*, Berlin, 1960, p. 57.

[65] Le terme λίμνη est aussi utilisé pour la crue du Nil, tout spécialement lorsqu'il s'agit de désigner la «plénitude des eaux du Nil»; «c'est souvent

Ἄφακα χωρίον ἐστὶ μέσον Ἡλιουπόλεως καὶ Βύβλου, καθ' ὃ ναὸς Ἀφροδίτης Ἀφακίτιδος ἵδρυται· τούτου πλησίον λίμνη τις ἔστιν ἐοικυῖα χειροποιήτῳ δεξαμένῃ· κατὰ μὲν οὖν τὸ ἱερὸν καὶ τοὺς πλησιάζοντας τόπους, πῦρ ἐπὶ τοῦ ἄερος λαμπάδος ἢ σφαίρας φαίνεται δίκην, συνόδων ἐν τῷ τόπῳ χρόνοις τακτοῖς γιγνομένων, ὅπερ καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐφαίνετο χρόνων.

«Aphaca est un endroit, à mi-chemin d'Héliopolis et de Byblos, où est fondé un temple d'Aphrodite Aphacitide. Près de celui-ci, il y a une sorte d'étang ressemblant à un réservoir fait de main d'homme. Sur le temple et les lieux d'alentour, un feu brille en l'air, à la façon d'un flambeau ou d'un globe, une fois que se produisent en cet endroit, à date fixe, des rassemblements: et ce feu apparaissait encore, même de notre temps.»

Les deux passages, mis en parallèle, appellent maint commentaire.

L'un et l'autre, tout d'abord, s'accordent pour affirmer qu'un *feu* (πῦρ) brillait sur le sanctuaire d'Aphaca *à date fixe* (ῥητὴν ἡμέραν — χρόνοις τακτοῖς) [66]. Il apparaissait «en l'air», dit simplement Zosime; mais «il pointait depuis la crête du Liban», précise Sozomène. Pour Zosime, ce feu avait l'aspect d'un *flambeau* ou d'un *globe* (λαμπάδος ἢ σφαίρας δίκην); Sozomène nous garde plus directement l'allusion à un *astre* (ἀστήρ). Λαμπάς et σφαῖρα sont d'ailleurs deux termes couramment employés à propos d'astres, d'étoile et de météores; il en va de même pour les verbes ἀΐσσω et δύνω, qu'utilise Sozomène [67].

---

une sorte d'étang sans végétation qu'une crue abondante a laissé après son retrait, et qui peut se maintenir jusqu'à l'année suivante» (D. Bonneau, *op. cit.*, p. 95).

[66] Χρόνος, utilisé au pluriel, revêt la nuance plus précise de date fixée, d'époque définie: cf. Liddell-Scott-Jones, *Gr.-Engl. Lex.*, s. v., I, 2.

[67] Le mot λαμπὰς peut être appliqué à une étoile, ainsi dans Diodore, XVI, 66, où λαμπὰς καιομένη κατὰ τὸν οὐρανὸν est dit d'une étoile guidant une flotte; cf. aussi Aristote, *De Mundo*, 395 b 11. — Pour σφαῖρα désignant un corps céleste: Théophraste, *De Igne*, 4; Plut., *De anim. procreat. in Timaeo*, 31, 2 (= *Mor.*, 1028 A). — Δύνω désigne tout à fait communément, depuis Homère, le coucher du Soleil — ou d'un astre — «se plongeant (dans la mer)». — Bien qu'on appelle διαίσσοντες ἀστέρες les étoiles filantes, il est peu vraisemblable que le texte de Sozomène, tel qu'il est formulé, fasse allusion à «une pluie de météorites sur le fleuve Adonis, qui annonçait la panégyrie de

La rencontre, apparemment fortuite (et tout à fait objective, en ce qui nous regarde), de tant de mots qui font partie de la terminologie astronomique, nous autorise à faire un pas de plus.

Une fois que l'on a reconnu la simultanéité du lever de Sirius et du début des Adonies au sein d'autres cultes locaux analogues, on peut avancer, sans plus d'hésitation, que les Bybliens se réunissaient chaque année, à Aphaca (où la tradition situe la mort du dieu), pour y observer du côté de l'Orient, au faîte du Liban, l'apparition de Sirius, l'ἀστήρ par excellence, la très brillante étoile de la constellation du Chien.

Calculé, à titre d'exemple, pour l'année 150 ap. J.-C., le lever héliaque de Sirius, à la latitude de Byblos, se plaçait au 14 juillet [68].

Et s'il n'est question, ici, ni de rougissement ni de vents, on se rappellera que ces deux phénomènes ont été, de tous temps, mis en rapport avec le lever de l'étoile [69].

D'autres indices, tirés des mêmes textes, nous conduisent d'ailleurs à des confirmations plus profondes.

Sozomène indique que le «feu» plongeait dans l'Adonis-Nahr Ibrahim et qu'il était censé représenter Ouranie, c'est-à-dire Aphrodite. Ce trait mérite d'être commenté, car il recèle un nouveau rapprochement avec les cultes égyptiens. On sait en effet que l'étoile Sirius (*Sopet*, en égyptien; Σῶθις, en grec d'Egypte, Σείριος, en grec classique) était consacrée, en Egypte, à la déesse Isis. «Osiris est l'eau qui apporte la vie à la nature et aux hommes; c'est grâce à Isis qu'il ressuscite; Isis se confond donc avec l'étoile dont l'apparition semble amener l'eau nouvelle du Nil» [70]. La rencontre de la crue et de l'étoile préside dès lors au mariage des deux divinités, le Nil (Osiris) embrassant, pendant la crue, toute la terre de la vallée (Isis) [71].

Le texte de Sozomène paraît bien refléter une union analogue,

l'Aphrodite Aphacène», comme le pense J. T. Milik, *Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens*, dans *Biblica*, 48 (1967), p. 570.

[68] Cette date a été calculée pour nous par M. F. Dossin, Astronome, Chef de travaux à l'Université de Liège, que nous remercions bien vivement.

[69] *Supra*, pp. 53-58.

[70] D. Bonneau, *op. cit.*, p. 264. Sur les rapports d'Isis avec Σῶθις et l'étoile du Chien, *ibidem*, pp. 263-269.

[71] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 271-273.

entre Ouranie d'une part (Sirius) et Adonis de l'autre (le fleuve Nahr Ibrahim).

Et on comprend, du même coup, pourquoi Nonnos (*Dion.*, XX, 144) associe à Byblos l'«onde harmonieusement nuptiale du fleuve Adonis embaumé» (καὶ Βύβλον ὀδεύων καὶ ποταμοῦ θυόεντος Ἀδώνιδος εὔγαμον ὕδωρ).

Plus tard, l'*Etymologicum Magnum* évoque également ce thème, à propos du nom d'Aphaca [72]. Le toponyme y est interprété en fonction de l'homonyme ἀβάκα qui signifie, en grec byzantin (et même moderne), «la compagnie», «l'union». C'est en cet endroit qu'«Aphrodite se serait unie à Adonis, pour la première et la dernière fois».

Nul doute que cette hiérogamie ne soit à l'origine des unions rituelles qui scandalisaient si fort les auteurs chrétiens.

Enfin, Sozomène pourrait être le seul à nous fournir une dernière information, liée à l'apparition de l'astre, qu'il est nécessaire de justifier pour finir. Elle occupe en effet une place privilégiée dans l'interprétation que nous proposons. Au début du texte cité ci-dessus, les manuscrits, tous tardifs [73], portent, on l'a noté, κατ' ἐπίκλησίν τινα καὶ ῥητὴν ἡμέραν. Quel sens est-on en droit d'attribuer à l'expression κατ' ἐπίκλησιν ? On serait d'abord tenté de traduire «durant une certaine prière», d'autant qu'on a affaire à un texte ecclésiastique où ἐπίκλησις [74] signifie généralement «invocation», «prière». Mais dans cette perspective, on s'expliquerait moins bien pourquoi l'auteur aurait mis sur le même plan, du plus particulier au plus général, un second complément de temps καὶ ῥητὴν ἡμέραν, lié à l'époque globale des cérémonies.

On pourrait encore songer à reconnaître dans κατ' ἐπίκλησιν l'expression adverbiale qui signifie «censément», par opposition à «en réalité». Ainsi, notre auteur se moquerait, implicitement, d'une croyance païenne et, pour lui, d'une invraisemblance manifeste.

[72] *Etym. Magn.*, *s. v.* Ἄφακα.

[73] Les manuscrits qui rapportent ce passage, B, C et T, datent des 13e et 14e siècles: cf. G. C. Hansen, *Sozomenus Kirchengeschichte*, Einleitung, p. XXXIII.

[74] Voir encore Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, V, 2, 2; VI, 35, 3. Dans son index, G. C. Hansen précise qu'à cet endroit du texte, ἐπίκλησις est utilisé dans le sens d'une prière «païenne» (*op. cit.*, p. 497).

Mais, dans ces conditions, le τινα resterait parfaitement superfétatoire et inexplicable.

En somme, dans un cas comme dans l'autre, le texte, tel qu'il nous est transmis, demeure insatisfaisant sinon inacceptable.

Il en va tout autrement si, au prix d'une simple modification orthographique respectant une totale homonymie, on remplace κατ' ἐπίκλησιν par κατ' ἐπίκλυσιν. L'explication de l'erreur supposée tombe sous le sens. Une simple méprise par iotacisme a pu faire confondre un terme technique et relativement rare, — ἐπίκλυσις, désignant précisément une *crue*, et tout particulièrement celle du Nil [75], — avec ἐπίκλησις, nom banal qui venait spontanément à l'esprit d'un copiste, dans ce contexte ecclésiastique. A ce titre, la correction infime que je propose répond aux critères de la *lectio difficilior*.

Si l'on admet κατ' ἐπίκλυσίν τινα, le texte retrouve immédiatement une totale cohérence interne, que nous n'avons pas autrement sollicitée. L'«espèce de crue» de l'Adonis constitue, au sens large, la période concernée, à l'intérieur de laquelle se place un jour privilégié: celui qui marquait le début des πένθεα relatés par Lucien. Notons en outre que la simultanéité en quelque sorte concentrique des deux moments considérés serait alors adéquatement rendue par l'emploi de κατά et de l'accusatif [76].

Dans le contexte qui est le nôtre, où la mention d'une crue est non seulement admissible, mais presque attendue (fût-ce à l'état de curieux simulacre), le texte de Sozomène, ainsi rétabli, fournit du même coup l'ultime indice qui manquait encore au système. La vraie crue du Nil, qui se produisait, en Egypte, au moment du lever héliaque de Sirius, a dû, à une certaine époque, servir ultérieurement de modèle pour le rituel adonidien de la cité de Byblos,

[75] Le terme ἐπίκλυσις peut signifier, dans le cas du Nil particulièrement, un débordement accidentel, inopiné, et dès lors nuisible (Diodore de Sicile, I, 50, 5; Procope, *Bell. Goth.*, III, 29 etc.); on emploie dans le même sens le mot κατακλυσμός. Mais ἐπίκλυσις et des termes très voisins comme ἐπικλύζειν, κλύζειν etc. désignent aussi une inondation normale et par conséquent bienfaisante: Sch. à Lucien, II, 401, 3 (Teubner). — Cf. D. Bonneau, *op. cit.*, p. 71.

[76] R. Kuehner - B. Gerth, *Ausf. Gramm. der Gr. Spr., Satzlehre*[3], I, p. 478 (§ 433, II, 2).

unie par tant de liens millénaires, plus que toute autre cité phénicienne, à l'Empire du Nil.

C'est dans ces conditions qu'on peut parler d'un «simulacre de crue», d'une crue purement rituelle, puisqu'un tel phénomène ne peut se produire, «géographiquement parlant», alors que le Liban connaît sa grande saison sèche.

Une transposition apparemment aussi étrange n'est pas sans parallèle préalablement et indépendamment vérifié ailleurs: appui qui n'est pas des moins solides pour étayer ma thèse.

R. Merkelbach a reconnu de son côté un transfert analogue dans le huitième *Yašt* de l'*Avesta*, qui a dû être composé entre 500 et 300 [77]: il remonterait ainsi à l'époque de la domination des Perses en Egypte. Le poème, entièrement mythique, raconte les aventures de Tištrya (Sirius). Tištrya, sous l'apparence d'un cheval, se rend au lac Vourukaša pour prendre possession de ses eaux. Un combat l'oppose au démon de la sécheresse, Apaoša. Vainqueur, Tištrya se jette dans le lac, «il soulève les eaux et, au-dessus d'elles, soufflent les vents puissants» [78]; les eaux du lac «en crue» se répandent, fécondant le pays tout entier.

En Iran, le lever de Sirius, dont il est clairement question dans le texte, devait alors avoir lieu vers le 19 juillet, soit en pleine saison sèche [79]: toutes choses égales d'ailleurs, il s'agit donc, ici aussi, d'une crue «déguisée» qui n'aurait aucune raison géographique de se produire en cette saison de l'année. C'est pourquoi Merkelbach a très justement supposé que cet hymne aurait été composé par des prêtres perses installés en Egypte après la conquête du pays par Cambyse [80].

[77] R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Daten und Riten*, Meisenheim am Glan, 1963 (*Beiträge zur Klassischen Philologie*, 5), pp. 70-76: *Beilage — Tištrya-Sirius und die Nilflut im Avesta* (*Zur Erklärung des achten Yäst*), avec une traduction des principaux passages intéressants (d'après F. Wolff).

[78] K. F. Gelpner, *Avesta, Die Heiligen Bücher der Parsen*, Stuttgart, 1889, p. 105 (texte); cf. R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 72, § 8. — La traduction française citée ici est celle de J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, Paris, 1892, p. 417 (*Annales du Musée Guimet*, XXII). J'ai été guidée dans cette recherche par Monsieur J. Kellens, Aspirant du F.N.R.S., que je remercie très cordialement.

[79] R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 70.

[80] *Ibidem*, p. 71.

Pour en revenir à Byblos, une fois reconnus les principes sur lesquels y reposait la célébration d'une fête en l'honneur d'Adonis, il est bon de remettre en regard, pour finir, les rites des Adonies giblites et celles qui sont associées, en Egypte, à la crue du Nil. Ces dernières, et surtout les manifestations qui les précèdent et qui sont censées amener le gonflement des eaux, éclairent d'un jour nouveau ces rapports bien connus qui existaient entre le mythe phénicien d'Adonis-Astarté et les divers épisodes de la légende d'Isis et d'Osiris.

6. *LE RITUEL GIBLITE D'ADONIS ET LE MYTHE ÉGYPTIEN D'ISIS*

On a vu qu'en Egypte, le moment du deuil correspondait à la montée des eaux du Nil, en période de crue. On sait, de même, que la «crue» de l'Adonis donnait à Byblos le signal de ce deuil. L'emploi, chez Lucien, du verbe σημαίνει (§ 8) est d'autant plus frappant qu'il paraît répondre à la fête égyptienne de la *Sèmasia* qui célébrait et «signifiait» l'arrivée de la crue [81].

Reprenons, maintenant, divers traits rituels tels qu'ils sont présentés par Lucien, et tâchons d'en mieux saisir le sens profond, en nous aidant des clartés que nous avons pu gagner.

L'histoire de la κεφαλὴ βυβλίνη, par exemple (§ 7), est, à ce point de vue, particulièrement riche de signification. Il s'agit là, comme l'a bien entrevu Danielle Bonneau [82], d'une croyance fondée sur la dérive de touffes de papyrus à la surface du Nil.

Emportées ensuite par les courants marins vers les côtes du Levant, ces «têtes» de papyrus [le mot κεφαλή doit être pris ici dans l'acception botanique, qui désigne l'extrémité remarquable d'une plante [83]], échouant à Byblos, devaient annoncer aux habitants la fin du deuil: c'est ce que prouve clairement la version postérieure de la légende, rapportée par saint Cyrille d'Alexandrie [84]:

[81] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 375-377: l'emploi du terme σημασία pour désigner cette fête apparaît au second siècle de notre ère.

[82] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 259-263.

[83] Κεφαλή peut désigner un pied bulbeux, comme c'est le cas, par exemple, pour une tête d'ail (Aristoph., *Ploutos*, 718 etc.) ou bien encore la fleur (ou le fruit), au sommet de la tige (Théophr., *Hist. Plant.*, IX, 8, 2).

[84] Cyrille d'Alexandrie, *Comm. à Isaïe*, II, 3. — Cf. R. de Vaux, *Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris*, dans *Revue biblique*, 42 (1933), p. 45.

«... On prenait un vase, puis on écrivait une lettre aux femmes de Byblos annonçant qu'Adonis était retrouvé, on la mettait dans le vase, et, l'ayant scellé, on le jetait à la mer en faisant sur lui certains rites. A ce qu'on prétendait, il arrivait de lui-même à Byblos à des jours fixes de l'année. Des femmes, dévotes d'Aphrodite, l'y recevaient, et, ayant pris la lettre, cessaient de se lamenter, en apprenant qu'Aphrodite avait retrouvé Adonis.»
(Traduction R. de Vaux).

Les deux rites ont ceci de commun, si l'on compare les récits de Lucien et de Cyrille, que la tête, d'un côté, et le vase, de l'autre, arrivaient «automatiquement», infailliblement, à Byblos; Cyrille a vu l'expédition de la lettre (de papyrus) à Alexandrie; tandis que Lucien a regardé, à Byblos, la tête de papyrus provenant d'Egypte. La tête comme le vase sont venus par mer: mais Lucien parle encore, dans ce cas précis, du rôle moteur des vents (ἄνεμοι φέρουσι, § 7); nul doute qu'il faille reconnaître ici aussi les étésiens, qui atteignent l'Egypte par le nord, mais au contraire, ainsi que nous l'avons noté, les côtes levantines par le secteur sud-ouest, sous l'effet de déviation que leur impose à cet endroit la rotation de la terre [85]. Et il est encore plus frappant d'observer que les courants marins, qui jouent nécessairement un rôle dans cette «navigation divine» suivent, eux aussi, absolument la même direction entre le delta du Nil et la côte giblite [86] (fig. 11); on remarquera aussi, sur la fig. 12, que les grandes profondeurs sont particulièrement proches de la côte dans les environs de Byblos.

Danielle Bonneau choisit d'interpréter comme suit le remplacement de la «tête» par un vase: «au fur et à mesure que la flore de la vallée du Nil se modifia, l'apparition des touffes de papyrus au moment de la forte montée des eaux se fit de plus en plus rare»; «cependant, la tradition d'un envoi à Byblos subsista» [87], par l'intermédiaire du vase.

---

[85] Cf. *supra*, p. 54.

[86] La carte que nous reproduisons à la fig. 12 a été établie par l'Institut océanographique de Monaco. Un exemplaire est conservé à la Bibliothèque de l'Institut royal des sciences naturelles, à Bruxelles, où nous avons pu en obtenir une copie.

[87] D. Bonneau, *op. cit.*, p. 262.

On a le droit de se demander, néanmoins, si l'idée de *tête* et de *vase* ne se trouve pas, à l'origine, dans un terme égyptien comptant les deux notions parmi ses acceptions courantes [88]. Il n'est pas plus étonnant de voir ressurgir, au Ve siècle de notre ère, l'image d'un «vase» qui rejoindrait une racine primitive, que de constater, à travers les textes hiéroglyphiques et jusqu'à l'époque arabe, l'usage de jeter un écrit dans le Nil [89].

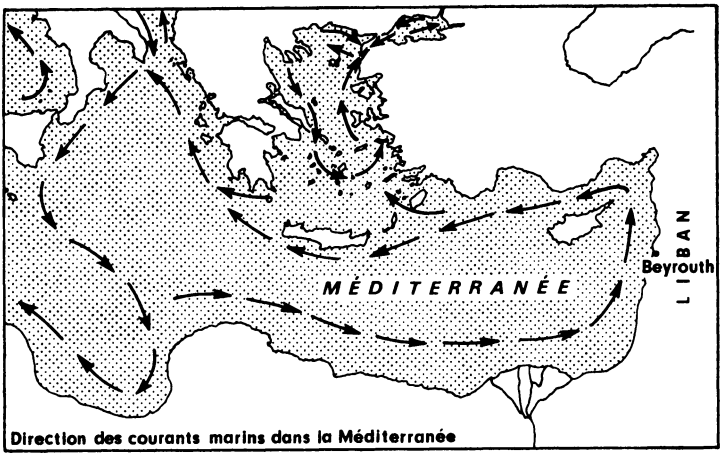


Fig. 11

Dans une autre version encore de cette même légende, telle que nous la rapporte Plutarque, Isis, venue d'Egypte en Phénicie et pleurant Osiris, déposa *à Byblos* τὸ διάδημα τῆς κεφαλῆς βύβλινον, lequel «se trouvait être fait de papyrus poussant dans le Nil» [90], ou, encore, «fait de βύβλος», l'écorce égyptienne que Neilos avait plantée dans les marais [91]: *Neilos* représentant, évidemment, Osiris.

[88] C'est l'avis de P. Lacau, *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*, Paris, 1970, p. 32.

[89] D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 404-405.

[90] *Etym. Magn.*, *s. v.* Βύβλος: ὑπάρχον ἀπὸ τῆς ἐν τῷ Νείλῳ φυομένης βύβλου.

[91] Et. de Byz., *s. v.* Βύβλος: [ἀπὸ] Βύβλου τῆς φιλύρης τῆς Αἰγυπτίης, ἧς ἀνέτραφε Νεῖλος ἐν τοῖς ἕλεσι.

Enfin, les événements qui précédaient, en Egypte, la crue du Nil expliquent de façon très révélatrice un curieux passage du *De Iside et Osiride* de Plutarque: les rapports étroits entre la grande déesse

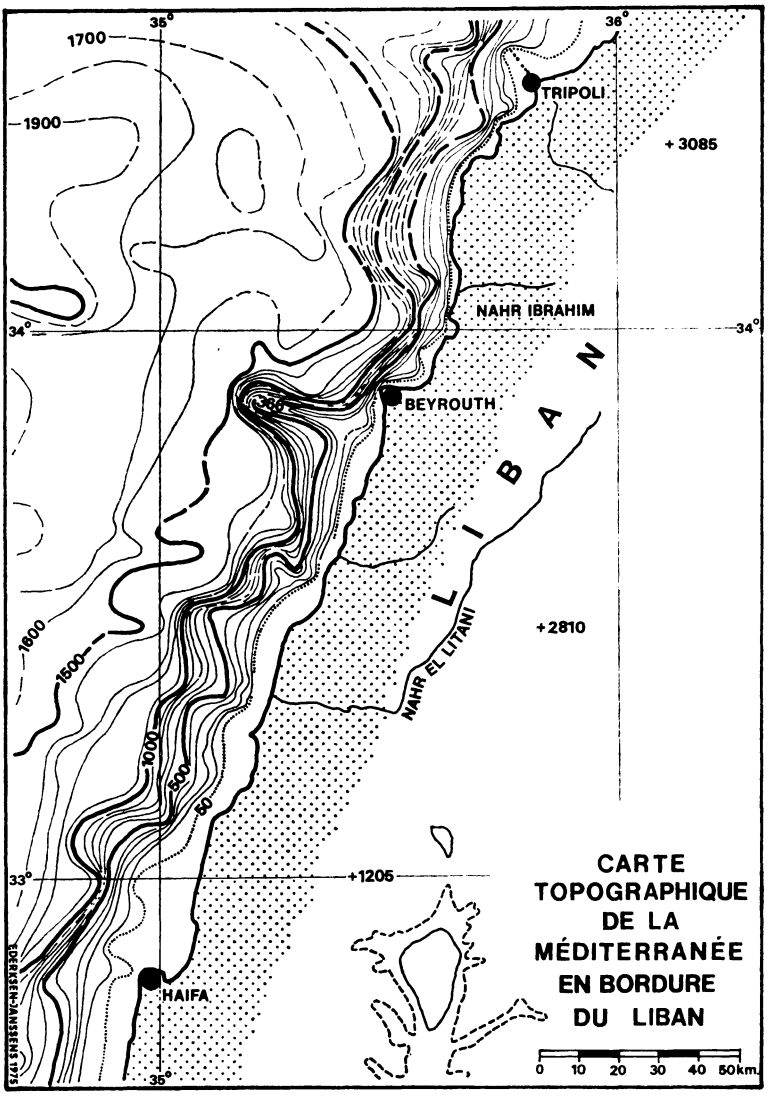


Fig. 12

égyptienne, le paysage byblien et, sous-jacente, la symbolique rituelle des Adonies giblites s'y décèlent aisément.

Au chapitre 50, Plutarque mentionne l'existence de sacrifices qui avaient lieu, en Egypte, le 7 Tybi, jour de l'arrivée d'Isis «depuis la Phénicie». A cette occasion, «ils imprimaient sur leurs gâteaux un décor en forme d'hippopotame ligoté». L'hippopotame représente ici Typhon-Seth, vaincu par Horus au moment de la résurrection du dieu [92]. La victoire d'Horus met fin à la quête d'Isis, qui s'était rendue à Byblos dans l'espoir d'y trouver le corps de son époux [93]. L'épisode de ce séjour d'Isis à Byblos, longuement rapporté par Plutarque, s'achève de la façon suivante:

> «Et ayant placé le cercueil dans un bateau, elle leva l'ancre. Et comme le fleuve Phaidros faisait s'élever un souffle de vent trop violent au moment de l'aurore, de colère elle en assécha le courant.» [94] (Τοῦ δὲ Φαίδρου ποταμοῦ πνεῦμα τραχύτερον ἐκτρέψαντος ὑπὸ τὴν ἕω, θυμωθεῖσαν ἀναξηρᾶναι τὸ ῥεῖθρον: *De Isid. et Osir.*, 16).

---

[92] F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, *Le culte d'Isis et des Ptolémées*, Leyde, 1973 (*Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 26), p. 223. Sur le rôle de l'hippopotame dans la crue du Nil, cf. D. Bonneau, *op. cit.*, pp. 298-299.

[93] Plut., *De Isid. et Osir.*, 15-16. — Nous n'allons pas reprendre ici les discussions auxquelles la mention du 7 Tybi a conduit maint égyptologue. Le 7 Tybi correspondrait, dans le calendrier alexandrin, à notre date du 2 janvier (R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim, 1963 (*Beiträge zur klassischen Philologie*, Heft 5), p. 36, n. 36). Selon Glotz, le rituel, lié aux Adonies, qui s'entrevoit dans le papyrus Fl. Petrie, III, 142, se placerait, lui aussi, le 7 d'un mois que l'auteur dit être celui de Tybi (G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, dans *R.E.G.*, 33 (1920), pp. 169-222 et spéc. pp. 216-220). Mais il faudrait avant tout, pour convertir ce 7 Tybi en calendrier julien, savoir à quel calendrier Plutarque lui-même se réfère (sur cette incertitude, voir M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leyde, 1972 (*Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 22), pp. 222-223). Dans notre cas précis, il est pratiquement impossible de l'établir. De toute manière, la détermination exacte du jour de cette fête égyptienne n'apporterait, pour l'histoire religieuse giblite, aucun élément décisif.

[94] Cf. J. G. Griffiths, éd. de Plut., *De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, pp. 330-331. — La traduction que propose, pour ce passage, Th. Hopfner, *Plutarch, über Isis und Osiris*, I, Prague, 1940 (*Monographien des Archiv Orientalni*, IX), p. 57, est absolument invraisemblable: elle dit en substance

Le Phaidros se trouve entre Byblos et l'Adonis, qui marque, avons-nous dit, la limite méridionale du territoire giblite [95]. Le nom antique s'est conservé dans l'actuel Ouadi Fédar. «Le contraste est frappant, écrit R. Dussaud, entre le lit caillouteux du Ouadi Fédar et le Nahr Ibrahim qui n'est jamais à sec» [96]. Le Fédar n'est qu'un oued, fréquemment asséché, tandis que l'Adonis coule toute l'année sans interruption [97]. Le Phaidros descend du Liban, comme l'Adonis; le vent qui se lève ici de l'est, dans l'axe de la vallée, serait une sorte de foehn, qui a justement la propriété de dessécher.

Ces données une fois bien en vue, on reconnaît que la légende rapportée par Plutarque est étroitement étiologique. Isis, qui vient de quitter Byblos pour l'Egypte, se trouve alors sur mer; elle a donc le Phaidros à sa gauche, vers l'Est. On a vu que la déesse préside, en Egypte, aux vents étésiens qui ramènent Osiris dans le pays. Ces vents, qui atteignent le Nil par le nord, touchent au contraire, nous l'avons signalé, les côtes du Levant en venant de l'ouest et du sud-ouest. On voit maintenant où nous voulons en venir, sans nous écarter pour autant du texte: l'irritation d'Isis contre le vent d'est venu du Liban *transpose*, dans des conditions à la fois climatologiques et religieuses propres au pays giblite, la bataille égyptienne des vents du nord, présidés par la déesse, contre les vents du sud, que commande Typhon-Seth [98], en une lutte des étésiens d'ouest (toujours incarnés par Isis) contre un vent opposé soufflant d'est dans la vallée; cette fois encore, Isis en sort victorieuse: elle anéantit le Phaidros en l'asséchant.

7. *LES SIGNIFICATIONS D'UNE DATE*

Nous voici parvenus au terme de cette longue étude, reprise sur de nouveaux frais, à propos de la date des Adonies giblites.

L'ampleur apparemment excessive de l'enquête se justifie

qu'Isis mit le cercueil avec le cadavre sur un véhicule et descendit le fleuve Phaidros vers la mer, fleuve qu'elle assécha parce qu'il commençait à soulever des vagues.

[95] *Supra*, p. 5, n. 8.

[96] R. Dussaud, *Topographie...*, p. 70.

[97] *Supra*, p. 59, n. 58.

[98] D. Bonneau, *op. cit.*, p. 246; *supra*, p. 57.

pleinement, car, de la réponse qu'on apporte à cette question controversée, découlent des conclusions dépassant de toute part un simple ajustement de chronologie cultuelle: c'est la signification même des Adonies giblites, et la personnalité profonde du jeune dieu, qui sont ainsi mises en lumière, au centre du réseau de liens privilégiés qui, parmi toute la Phénicie, unissaient Byblos à l'Egypte.

A condition de n'en point fausser le sens (ou, plutôt, à condition de le retrouver), le passage fondamental du *De Syria Dea* de Lucien, dont je suis partie, nous a mis sur la trace d'indices neufs ou, en tout cas, plus solidement vérifiés. Ceux-ci nous ont amenés à constater que les Adonies giblites se déroulaient à partir du milieu de notre actuelle mi-juillet, précision qui n'a guère de sens par elle-même, mais dont l'importance se révèle pleinement lorsqu'on y reconnaît, en même temps, le moment du lever héliaque de Sirius (dont on savait déjà qu'il marquait le début d'autres Adonies, ailleurs), la venue des vents étésiens et, surtout, l'époque où commence en Egypte la crue du Nil. Cette dernière concomitance, qui n'a jamais été soulignée, est pourtant, de loin, la plus significative: une fois décelé le véritable mimétisme qui rapproche du Nil et du mythe osirien les croyances liées au Nahr Ibrahim et au culte local d'Adonis, ces rapports millénaires d'acculturation entre l'Egypte et Byblos se manifestent, à époque tardive, sous un jour plus révélateur que jamais.

Tâchons d'en tirer quelques conclusions fondamentales.

A Byblos, parmi tous ces traits d'influence égyptienne, un paradoxe frappe tout d'abord, et marque par la même occasion leur caractère contraignant: c'est au moment où, en Egypte, commence la crue du Nil (c'est-à-dire la promesse de fertilité), que se placent, à Byblos, les fêtes d'Adonis, dans des conditions géographiques tout autres, alors que le soleil de la saison sèche fait périr toute végétation. Cette remarque, à notre sens, n'apporte pas seulement une confirmation éclatante à la thèse qu'a défendue W. W. Baudissin tout au long de son monumental *Adonis und Esmun*, quant à la date des Adonies et, particulièrement, quant au vieux fonds sémitique hérité de Tammuz: elle fait observer, principalement, que si l'Adonis giblite est associé à l'idée de végétation,

c'est à celle d'une végétation *qui meurt*. De la même façon que, dans son mythe et dans son culte, les aspects tragiques de mort et de deuil sont bien mieux attestés que ceux qui se rattachent à une résurrection. Ce n'est assurément pas l'effet du hasard si Lucien, qui ne nous apprend rien de précis sur les ὄργια d'Adonis et qui résume en quelques mots la procession faisant suite à la «résurrection» (§ 6), s'étend presque exclusivement sur les μεγάλα πένθεα (*ibid.*), en ne faisant digression que sur le tombeau d'Osiris et sur le sang d'Adonis mourant.

A tel propos, il est capital de rappeler, dans ces conclusions, que les indices dont nous disposons par ailleurs quant à la «résurrection» d'Adonis proviennent, exclusivement, d'Egypte, tant par les notations géographiques tirées des témoignages, que par l'origine même des témoins qui nous ont fourni ceux-ci. La κεφάλη βυβλίνη dont nous parle Lucien (§ 7), arrivait chaque année «par une navigation divine», d'Egypte à Byblos: tout comme le vase porteur d'une lettre annonçant la «retrouvaille» d'Adonis et signifiant aux Bybliens la fin du deuil, ne nous est connu que par un long commentaire de Cyrille d'*Alexandrie*, qui s'étale, complaisamment, comme le fait tout témoin direct.

Décidément, le ton, le temps, le signal étaient donnés à partir du Nil. Il ne fait donc aucun doute, — soulignons-le, fortement, une dernière fois, — que la «résurrection» d'Adonis, incontestablement fêtée à la période gréco-romaine que nous étudions, n'est qu'un reflet admis, adapté, des mythes primordiaux d'Osiris et d'Isis, en Egypte.

Il reste qu'à cette même époque, l'Adonis de Byblos, lié sans conteste au cycle de la végétation, apparaît comme le héros pathétique, mais *passif*, d'une *passion*. C'est en cela qu'il s'oppose à d'autres Dieux Jeunes, comme Echmoun à Sidon ou Melqart à Tyr.

Mais ses rapports indissociables avec Aphrodite (c'est-à-dire avec la Ba'alat Gebal, voire, plus généralement, avec Astarté) n'en sont pas moins évidents sur le plan strict des croyances phéniciennes. En laissant même de côté les cérémonies communes au couple — beaucoup moins connues — qui se déroulaient sur l'Acropole de Byblos, l'hiérogamie incontestable qui se célébrait à Aphaca, à l'endroit de l'union et de la mort, dans le sanctuaire d'«Aphrodite», nous en fournit désormais la preuve manifeste.

CHAPITRE IV

LA DAME DE BYBLOS ET BA'AL-ZEUS

Nous avons abordé l'étude de l'Adonis giblite en posant d'emblée le principe d'une étroite solidarité entre ce culte et celui de la «Grande Dame» de Byblos [1]: les témoignages analysés au cours de cette première enquête ont largement permis de la démontrer, tant pour la ville que pour la région. Rappelons brièvement les plus révélateurs. S'il existait un tombeau d'Adonis, il devait se trouver sans doute près du Nahr Ibrahim, à Aphaca, dans l'enceinte même du sanctuaire de l'Aphrodite locale. A Qassouba, où certains veulent situer cette même sépulture, on vénérait un Hélios-Adonis à côté d'Aphrodite représentée, sur un relief, dans l'attitude de la *Venus lugens*.

Les rites propres aux Adonies de Byblos reflètent une même association. La tonsure est, certes, une coutume funéraire largement répandue dans tout le monde sémitique: mais on se rappellera qu'Isis consacra une boucle de ses cheveux dans la ville de Coptos, à l'annonce de la mort d'Osiris. Une histoire analogue avait peut-être cours à Byblos, où l'arrivée de la «tête de papyrus», vraisemblablement associée elle aussi à la chevelure d'Isis, venait d'Egypte annoncer la fin du deuil d'Adonis. Quant à la prostitution sacrée qui était imposée, en réparation, aux femmes qui refusaient d'offrir leur chevelure au jeune dieu, mais dont le salaire était offert à la déesse, elle intervient très souvent dans le culte de l'Aphrodite orientale [2].

On peut donc conclure sans aucune réserve qu'à la période gréco-romaine, l'Aphrodite de Byblos continue de jouer, aux yeux des fidèles d'Adonis, le rôle de «Grande Dame» qui lui a été attribué dès le troisième millénaire, à l'époque où les premières installations cultuelles furent établies sur l'Acropole de Byblos.

[1] *Supra*, p. 9.
[2] *Supra*, p. 41, n. 116-118.

1. *LA DAME DE BYBLOS*

Isis-Aphrodite

Les relations d'Isis avec la Ba'alat rendent compte des aspects les plus originaux de ce culte où l'on perçoit clairement toute l'influence exercée sur la Phénicie par le cycle osirien. Exception faite du rôle de Tyché, que la Ba'alat partage en propre avec les autres Astartés de la côte phénicienne, la personnalité d'Isis paraît bien avoir recouvert les fonctions majeures de la déesse de Byblos à un point tel que cette dernière finit par disparaître de l'imagerie gréco-romaine, fournie en majeure partie par les monnaies.

L'importance de la légende égyptienne d'Isis et d'Osiris a été longuement soulignée plus haut dans l'analyse du culte d'Adonis, sans qu'il ait été possible de fixer l'époque à laquelle cet emprunt a dû se produire. R. du Mesnil du Buisson constate néanmoins qu'Adonis paraît avoir été inconnu à Byblos avant l'époque hellénistique [3], et les témoignages conservés viennent à l'appui de cette opinion.

Il n'est pas impossible que la Phénicie ait adoré, à date ancienne, une divinité préfigurant, en quelque sorte, l'Adonis vénéré pendant la période gréco-romaine [4]; mais on peut difficilement prétendre, dans l'état actuel des sources dont nous disposons, que la création des Adonies soit de beaucoup antérieure aux Ptolémées. La haute antiquité des relations entre l'Egypte et Byblos donne libre champ, dans ce domaine, aux hypothèses les plus contradictoires. Et la difficulté est plus sérieuse encore en ce qui concerne la date d'intégration d'Isis, puisque la Ba'alat fut de tout temps représentée, à Byblos, sous la forme d'Hathor, la déesse-vache qui finit par être totalement assimilée à Isis. Les limites chronologiques adoptées ne me permettent pas d'envisager ici les problèmes posés par l'origine de l'équation Ba'alat-Hathor-Isis. Mais on connaît mieux, aujourd'hui, la personnalité de l'Isis gréco-romaine et les études consacrées à ce sujet me permettent, à leur tour, d'analyser

[3] R. du Mesnil du Buisson, *Etude sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, Leyde, 1970 (*Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 14), p. 105.

[4] R. Dussaud, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 104 (1931), pp. 377-400.

en meilleure connaissance de cause le cas de la déesse giblite [5]. Il ne s'agit donc pas de chercher à établir un pont entre Ba'alat-Hathor et Aphrodite-Isis, mais plutôt de définir la personnalité de la divinité multiforme à laquelle les Bybliens rendaient un culte à basse époque. Si la consécration de Byblos à Adonis remonte bien, comme je le crois, à l'époque hellénistique, il y a lieu de supposer que l'antique Grande Déesse de la ville a pris, au même moment, une allure nouvelle, mieux assortie au nouveau dieu avec lequel elle était censée former un couple.

En Egypte, «l'identification d'Isis à Aphrodite est sans doute celle dont on rencontre le plus grand nombre d'exemples et cette identification paraît remonter aux débuts de l'époque ptolémaïque» [6]. Le caractère isiaque de cette Aphrodite représentée à la grecque, «sous la forme d'une jeune femme, nue ou à demi-nue, portant souvent la main à la tête pour arranger sa chevelure, dans le geste de l'Anadyomène», est habituellement signalé par la présence du *basileion* au sommet de sa coiffure: le symbole «comporte en général le disque entouré de cornes et surmonté de deux hautes plumes» [7]. C'est précisément cette image que l'on retrouve, au Ier siècle av. J.-C., sur le revers des monnaies de Byblos (pl. XII, 1); au droit figure la tête de Tyché, ou bien Isis dans une attitude de bénédiction, la main droite levée, la gauche appuyée sur un sceptre à tête de lotus [8].

Deux poids découverts à Byblos montrent le même emblème. Le premier, retrouvé par M. Dunand, porte le nom d'un agoranome, Diophantos ou Diophas [9]. L'autre, conservé au Louvre, montre au

[5] Ainsi, le récent ouvrage de F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vol., Leyde, 1973 (*Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 26).

[6] F. Dunand, *op. cit.*, I, p. 80.

[7] *Ibid.*, pp. 81-82.

[8] J. Rouvier, *J.I.A.N.*, 4, p. 48, n° 675 (20 av. J.-C.); G. F. Hill, *B.M.C. Phoenicia*, n° 14-15 (pl. XII, 7; pl. XLI, 11); O. Mørkholm, *Sylloge*, n° 136, et pl. 4 (Ier s. av. J.-C.).

[9] M. Dunand, *F. de Byblos*, I, p. 36, n° 1157 (pl. CXLII), qui lit ἀγο (ρανόμου) Διοφά(ντου). — H. Seyrig, *Le grand prêtre de Dionysos à Byblos*, dans *Antiquités syriennes*, V, p. 87, n. 2, propose pour sa part ἀγο (ρανομοῦντος) Διοφᾶ (le personnage se nommerait donc Diophas). Traces de date illisible au début de l'inscription.

revers une inscription grossièrement gravée qui mentionne l'agoranome Aspasios, «grand prêtre de Dionysos» [10] (pl. XII, 2). H. Seyrig attribue les deux objets à la période impériale [11]. Ce titre de «grand prêtre de Dionysos», sur ce poids portant un symbole de la Ba'alat, ne suffit pas à prouver, notons-le en passant, qu'il existait un culte important de Dionysos à Byblos. Mais il suggère, peut-être, un lien de plus entre la Grande Déesse et Adonis: à basse époque, les Dieux Jeunes syriens et phéniciens ont généralement tendance à entraîner à leur suite, par affinités, des dieux comme Dionysos ou Hélios [12]. Notre Aspasios pourrait donc bien, comme ἀρχιερεύς permet de le croire, s'être trouvé, vers le second siècle de notre ère, à la tête des prêtres desservant en même temps le grand culte local, celui d'Adonis, très proche, par sa nature, d'un Dionysos [13].

Pour en revenir à Isis-Aphrodite, des statuettes de bronze, retrouvées pour la plupart dans les régions de Tortose et d'Amrit [14], montrent bien la popularité qu'elle a connue en Phénicie: la coiffure souvent extravagante de la déesse serait inspirée du diadème de Bérénice, la fille d'Evergète, parure dont N. Aimé-Giron a étudié les caractéristiques et le succès [15].

Outre le *basileion* isiaque, les Phéniciens semblent avoir associé aussi à la Ba'alat un autre type de coiffure, le *calathos*. Un bas-relief de Byblos (pl. XIII), qui paraît dater du IIe ou du IIIe s. après J.-C., représente en effet ce couvre-chef «au galbe très évasé, à la base élargie en forme de tore, aux flancs ornés d'un rang d'épis

[10] H. Seyrig, *ibid.*, p. 87: Ἀσπασίου το[ῦ] Ἀπολλοδ[ώ]ρου τοῦ Ἀσπασίου, ἀρχιερέως Διονύσου, ἀγορα[ν]ομ[οῦ]ντος, «Pendant l'agoranomie d'Aspasios, fils d'Apollodôros, fils d'Aspasios, grand prêtre de Dionysos». — Cf. aussi H. Seyrig, *Bêl de Palmyre*, dans *Syria*, 48 (1971), p. 108 (= *Antiquités syriennes*, 93).

[11] H. Seyrig, *Le grand prêtre de Dionysos...*, pp. 87-89; un troisième poids, acheté par le Musée de Beyrouth, mentionne un autre Aspasios, et une date, 190 (sans doute 159-160 après J.-C., suivant l'ère pompéienne).

[12] H. Seyrig, *ibid.*, pp. 90-91.

[13] *Ibid.*, p. 90. — Sur les attestations du titre d'ἀρχιερεύς en Syrie, voir H. Seyrig, *Questions héliopolitaines*, dans *Antiquités syriennes*, V, pp. 110-111, n. 8.

[14] A de Ridder, *Catalogue de la Collection de Clercq*, III, *Les Bronzes*, Paris, 1905.

[15] N. Aimé-Giron, *Glanures de mythologie syro-égyptienne*, 2, *Les épis du diadème de la Dame de Byblos*, dans *B.I.F.A.O.*, 23 (1924), pp. 11-25.

serrés»; il repose sur une base flanquée de sphinx: sous le relief, se lit une dédicace à Ouranie [16].

Un symbole identique était représenté sur les monnaies d'Arca (pl. XIV, 1), une ville étroitement associée, principalement sur le plan religieux, à l'aire de Byblos: le calathos repose sur un socle encadré de sphinx et, cette fois, placé dans un édicule à deux colonnes: celui-là même qui abrite, sur d'autres bronzes d'Arca, la *Venus lugens* [17] (pl. XIV, 2). H. Seyrig croit reconnaître par ailleurs une image analogue sur l'une des faces de l'autel héliopolitain d'Antioche [18], et c'est bien la preuve, écrit-il, «que les Syriens ont toujours manifesté pour la symbolique une disposition très particulière»; «il semble qu'ils aient souvent trouvé plus expressif de substituer à l'image humaine l'attribut qui leur paraissait incarner la puissance du dieu».

Dans le cas de Byblos, les sphinx sculptés de part et d'autre du calathos, la dédicace à Ouranie, ne laissent place à aucune hésitation: il s'agit bien de la Ba'alat, dont la coiffure exprime le caractère céleste que lui reconnaissaient la plupart des cités de la côte [19].

Isis-Déméter

Les épis de blé qui ornent, dans certains cas, la coiffure de la Ba'alat rappellent en outre le culte de Déméter, dont nous possédons de nombreuses attestations dans le Proche-Orient, surtout par

[16] Οὐρανείας Φιλτάτη εὐ[ξαμ]ένη ἀνέθηκεν: E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 162; W. Froehner, *Les inscriptions grecques* (Musée impérial du Louvre), Paris, 1865, p. 25, n° 24; Ch. Clermont-Ganneau, *Etudes d'archéologie orientale*, I (1895), pp. 13-15, et *Notes d'épigraphie syrienne*, dans *R.H.R.*, 84 (1920), pp. 120-121; *S.E.G.*, VII (1934), p. 190. — E. Renan (*op. cit.*, p. 162), E. Ledrain (*Notice sommaire des monuments phéniciens du Musée du Louvre*, p. 49) et G. F. Hill (*B.M.C., Phoenicia*, p. XXXVI) y voyaient un vase. H. Seyrig (*Une monnaie de Césarée du Liban*, dans *Antiquités syriennes*, VI, pp. 11-16), reprenant une hypothèse de R. Dussaud (*Notes de mythologie syrienne*, p. 103), et de S. Ronzevalle (*Venus lugens et Adonis byblius*, p. 145, n. 1), y reconnaît plus justement un calathos.

[17] G. F. Hill, *B.M.C., Phoenicia*, p. 109, n° 6-7, et H. Seyrig, *op. cit.*, pp. 11-15, qui reproduit de nouveaux exemplaires de la pièce.

[18] H. Seyrig, *La triade héliopolitaine et les temples de Baalbeck*, dans *Syria*, 10 (1929), pp. 330-331.

[19] H. Seyrig, *Une monnaie de Césarée du Liban*, pp. 14-15.

l'intermédiaire des monnaies [20]. Ces témoignages appartiennent, pour la plupart, à la Phénicie méridionale, à la Palestine et à la Nabatène [21], et cette répartition correspond, en gros, à l'aire de diffusion des cultes d'Isis et de Sérapis [22]: c'est sans doute à partir d'Alexandrie que ces influences se sont manifestées. Dans ce domaine, Byblos peut être considérée comme une tête de pont: à Gharfin (région de Eddé), a été retrouvé un relief montrant Triptolème sur un char tiré par des serpents [23].

Il est donc probable qu'à côté de l'Isis-Aphrodite qui fait fonction de Ba'alat à l'époque gréco-romaine, Byblos a adopté aussi l'Isis-Déméter déjà mentionnée par Hérodote et dont on possède maintes attestations en Egypte dès son époque [24]. Le relief de Byblos est antérieur à l'ère chrétienne [25] et c'est à l'époque hellénistique que ce type syncrétiste a été implanté dans la ville.

Les lecteurs du traité de Plutarque sur Isis et sur Osiris sont également frappés par les similitudes troublantes qui rapprochent l'épisode de la venue d'Isis à Byblos de l'*Hymne homérique* à Déméter (vers 91-291). Chez Plutarque, l'histoire est rapportée aux chapitres 15 et 16, dont nous donnons ici une traduction:

> «Ensuite — racontent-ils (les Egyptiens) — Isis avait appris que le cercueil avait été déporté par la mer vers la terre de Byblos: le flot l'avait doucement déposé au milieu d'une érica. Cette érica, poussant en peu de temps un surgeon très beau et très grand, enveloppa le cercueil, crût tout autour et le cacha à l'intérieur. Le roi admira la taille de la plante, coupa la partie contenant

---

[20] H. Seyrig, *Note sur le culte de Déméter en Palestine*, dans *Antiquités syriennes*, I, p. 58.

[21] H. Seyrig, *ibid.*, pp. 58-59.

[22] *Ibid.*, p. 59; voir aussi H. Seyrig, *Divinités de Ptolémaïs*, dans *Antiquités syriennes*, VI, p. 113.

[23] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 229; F. Lenormant, *Triptolème en Syrie*, dans *Gazette archéologique*, 1878, pp. 97-100; R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 153; *Byblos et les Giblites dans l'Ancien Testament*, dans *Syria*, 4 (1923), p. 305. — Sur l'étoile représentée dans le champ du relief, voir H. Seyrig, *Documents syriens du culte de Némésis*, dans *Antiquités syriennes*, I, p. 24.

[24] HDT, II, 59; Cf. Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, pp. 86-94.

[25] H. Seyrig, *Note sur le culte de Déméter en Palestine*, p. 59.

dans son repli le cercueil qui ne se voyait pas, et il en fit le soutènement de toiture de sa maison. Ces faits, disent-ils, Isis les apprit par l'inspiration divine d'une révélation. Elle arriva à Byblos et s'assit, humble et tout en larmes, près d'une fontaine. Elle n'adressa la parole à personne: mais les servantes de la reine, elle les embrassa et s'empressa auprès d'elles, leur tressant les cheveux et répandant sur leur peau, par son souffle, un merveilleux parfum. Quand la reine vit ses suivantes, il lui vint un désir de connaître cette étrangère, ces cheveux et cette peau respirant l'ambroisie. Ainsi, Isis fut mandée: devenue familière de la maison, on la prit comme nourrice du bébé de la reine. On dit que le roi avait pour nom Malcandros; la reine, les uns l'appellent Astarté, les autres Saôsis, d'autres encore Nemanoûs (ce que les Grecs rendraient par Athénaïs). On raconte ensuite qu'Isis, au lieu du sein, donnait son doigt à sucer au petit et que la nuit, elle brûlait toutes les parties mortelles du corps de ce dernier. Elle-même, changée en hirondelle, voletait autour du pilier en gémissant: jusqu'à ce que la reine, qui montait la garde et qui poussa un hurlement lorsqu'elle vit son nourrisson en train de brûler, lui enlevât son immortalité. La déesse se révéla et demanda pour elle le pilier de toiture. Elle l'enleva avec la plus grande facilité, et coupa tout autour le bois d'érica, qu'elle enveloppa dans un linge, arrosa de parfums et confia à la famille royale (maintenant encore, les Bybliens vénèrent ce bois, déposé dans un sanctuaire d'Isis). Ensuite, elle s'effondra sur le cercueil et poussa un tel cri de douleur que le cadet des deux fils du roi en mourut. Prenant l'aîné avec elle, elle mit le cercueil dans un bateau et s'embarqua. Et comme le fleuve Phaidros faisait souffler un vent assez âpre au moment de l'aurore, dans sa colère elle en assécha le cours.»

Indépendamment des contacts éventuels entre cette légende et celle de l'arrivée de Déméter à Eleusis, on a cru pouvoir déceler dans les thèmes utilisés de véritables fondements égyptiens: c'est le cas, pense-t-on à juste titre, pour le coffre amenant Osiris à Byblos ou pour la plainte de l'hirondelle [26]. D'autre part, les noms

[26] Fr. Dunand, *op. cit.*, III, pp. 130-131.

du roi et de la reine, Malcandros et Astarté-Saôsis-Nemanoûs [27], paraissent bien originaires de la Phénicie; R. du Mesnil du Buisson pense que l'histoire a pu naître dans le pays, à partier d'une relique conservée dans le sanctuaire d'Isis, alors que ce bois sacré représentait simplement, par exemple, une *achera* [28].

Il est significatif, en tout cas, que les textes se rapportant à cet épisode du cycle osirien sont tous relativement tardifs [29]. Le récit de Plutarque nous livre, de toute évidence, l'aboutissement d'un syncrétisme dont les écheveaux sont quasi impossibles à démêler.

Autres syncrétismes isiaques

En somme, si l'on doit faire remonter aux origines de la religion giblite les influences des mythes égyptiens, si, en particulier, la Ba'alat de Byblos est une véritable Hathor, l'époque hellénistique, elle, a nivelé le terrain: l'Isis gréco-romaine y sert de guide, avec tout l'héritage d'Hathor, mais aussi avec des traits nouveaux issus du monde grec. La déesse de Byblos est, comme Isis, une déesse polymorphe, l'Isis «aux nombreux noms» qui triomphe dans l'Egypte ptolémaïque [30]. Elle joue le rôle d'Aphrodite dans le mythe et le culte d'Adonis et on la représente dans l'attitude de la *Venus lugens* (pl. IX), déjà connue par les monnaies d'Arca (pl. XIV, 2): mais son sanctuaire d'Aphaca sert de cadre à des cérémonies dont les points forts sont empruntés à la religion osirienne, telle, par exemple — si notre hypothèse est bien fondée — ce simulacre de crue attribué au fleuve Adonis par imitation du Nil, mais dans des conditions géographiques toutes différentes de l'Egypte.

C'est aussi Ouranie, la déesse céleste qu'on vénère par l'intermédiaire du calathos [31]; mais à Aphaca, Ouranie-Sirius annonce le

[27] Les différentes étymologies sont reprises par J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, pp. 325-327.

[28] R. du Mesnil du Buisson, *Etude sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, pp. 98-101. — Sur l'*achera*, poteau sacré représentant une divinité, voir H. Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937, pp. 140-142.

[29] Fr. Dunand, *op. cit.*, III, pp. 130-131.

[30] Fr. Dunand, *op. cit.*, I, p. 22.

[31] *Supra*, p. 79.

grand deuil adonidien, au même titre qu'Isis-Sôthis est messagère de la crue du Nil.

Sur les monnaies giblites, Isis est figurée en compagnie de son fils Harpocrate [32]; elle est aussi présente sous la forme d'Isis Pelagia ou Pharia, tenant des deux mains la voile gonflée par le vent [33] (pl. XIV, 3). Il serait erroné, écrit F. Dunand [34], de conclure à «une sorte de monothéisme isiaque qui n'a certainement jamais pu exister en Egypte»: non plus d'ailleurs qu'à Byblos. Mais «si, au Nouvel Empire, Isis apparaît déjà comme une divinité connue de toute l'Egypte [35], à l'époque ptolémaïque, il n'est guère de déesse dont elle n'ait absorbé les noms et les fonctions tout en conservant sa personnalité propre et les attributions qui la caractérisent à une époque très ancienne».

Quant à la Tyché, déesse maritime protectrice des cités, elle est trop généralement répandue en Phénicie pour que son image, souvent représentée sur les monnaies de Byblos, surprenne en quoi que ce soit (pl. XV, 1 et 2): elle porte, ici comme ailleurs, la couronne tourelée, et on la voit d'ordinaire à l'intérieur d'un temple, flanquée d'un petit acolyte perché sur une colonne et qui lui tend une couronne. Elle s'appuie de la main droite sur un haut sceptre, tandis que son pied gauche repose sur la proue d'un bateau [36]. Mais sur certaines images, Isis Pharia porte elle-même la couronne de Tyché [37], ce qui nous ramène tout droit à Alexandrie, où l'époque hellénistique a créé une autre forme d'Isis encore, l'Isis-Tyché,

---

[32] J. Rouvier, *J.I.A.N.*, p. 49, n° 679 (début du Ier s. ap. J.-C.); G. F. Hill, *B.M.C., Phoenicia*, pl. XLI, 14.

[33] J. Rouvier, *J.I.A.N.*, 4, p. 42, n° 650 (debut du IIe s. avant J.-C.: Antiochos IV Epiphane); 45-57, n° 670, 680, 681, 686, etc.; G. F. Hill, *B.M.C., Phoenicia*, pp. 99, n° 20; 100, n° 22-24, etc.; O. Mørkholm, *Sylloge*, n° 139, 143-144 (Commode, Macrin, Diaduménien).

[34] Fr. Dunand, *op. cit.*, I, p. 23.

[35] *Ibid.*, p. 22.

[36] G. F. Hill, *B.M.C., Phoenicia*, pp. 99-107, n° 21, 25-36, 40-43, etc. (époque impériale). — Voir aussi le type d'Astarté appuyée sur un gouvernail et tenant l'aplustre: J. Rouvier, *J.I.A.N.*, 4, p. 51, n° 684, pl. B', 1; G. F. Hill, *B.M.C., Phoenicia*, pp. 100, n° 26, 101, n° 28, etc. Et, de même, le type de l'Astarté au dauphin retrouvée par M. Dunand, *F. Byblos*, I, p. 99, n° 1501; cf. Ch. Picard, *Sur deux petits bronzes syriens hellénistiques*, dans *Revue archéologique*, 6e série, 20 (1943), pp. 51-52.

[37] G. F. Hill, *B.M.C., Phoenicia*, p. 104, n° 44-46, pl. XX, 15.

représentée avec la corne d'abondance et le gouvernail, comme divinité tutélaire qui règle le destin de la cité [38]. Cet autre syncrétisme atteste qu'à Byblos, l'Astarté-Tyché finit par se confondre totalement avec Isis. A la limite, Astarté, — si elle a jamais existé comme telle à Byblos, — perd tous ses droits au profit de la divinité égyptienne.

Si Alexandrie a bien servi de base pour l'introduction du culte hellénistique d'Isis à Byblos, sur le vieux fonds de la Ba'alat, on comprend mieux que jamais pourquoi le fameux vase, chargé d'annoncer aux Bybliens qu'Adonis était retrouvé, prenait la mer, lui aussi, à Alexandrie.

A Byblos, Isis était chez elle. Et l'on mesurera, finalement, la vénération toute particulière que lui vouaient les Bybliens à l'importance des reliques que, suivant les croyances de ceux-ci, la déesse avait consacrées elle-même dans leur ville: tels son διάδημα de papyrus [39], ou le bois de l'érica qui avait abrité le cercueil d'Osiris [40].

2. *LE BA'AL DE BYBLOS*

Le panthéon gréco-romain de Byblos, tel que l'a révélé l'étude du mythe adonidien, se fonde sur la présence d'un couple — Adonis et la Ba'alat — à la tête des cultes locaux.

A ces deux dieux, faut-il en ajouter, comme le propose H.

[38] F. Dunand, *op. cit.*, I, p. 93.

[39] *Supra*, p. 69, et n. 90-91.

[40] *Supra*, p. 83, n. 28. — R. du Mesnil du Buisson (*Etude sur les dieux phéniciens hérités par l'Empire romain*, p. 56), qui attribuait au dieu El la pyramide où nous avons reconnu, avec Ronzevalle, le tombeau d'Adonis (*supra*, p. 43; et nos remarques dans *M.U.S.J.*, 47 (1972), pp. 151-152), imagine que la chapelle accolée à l'enceinte, sur la monnaie, était dédiée à Isis. Le bois conservé à l'intérieur de l'édifice représentant, pour l'auteur, une *achéra*, la chapelle deviendrait du même coup un lieu consacré à Achérat, la parèdre de El dans les textes ougaritiques. «El habitait donc un bétyle et son épouse, un arbre devenu après des siècles un tronc desséché». — Nous songerions plutôt à l'un des deux sanctuaires édifiés, sur l'Acropole, au nord du grand temple, à l'intérieur de l'enceinte où se déroulaient les Adonies: mais rien ne le prouve et c'est là une idée que nous n'avançons que sous toute réserve.

Seyrig [41], un troisième, le Ba'al, et considérer dès lors qu'à basse époque, les cultes giblites étaient davantage soumis à une organisation de type familial, la «triade phénicienne», comprenant un Grand Dieu, une Déesse Mère et un Dieu Fils? La question se pose, et devrait se poser pour chacune des grandes cités phéniciennes, qui forment autant de cas très particuliers. H. Seyrig, en effet, n'a pas peu contribué à généraliser, en ce qui les concerne, l'idée d'une telle répartition trinitaire: mais il a défendu cette thèse dans un esprit de système qui perd, à l'examen critique objectif, une part notable de sa persuasion. Il importe, en effet, de reprendre pour chaque panthéon local la question de la triade et d'examiner sans a priori les conclusions auxquelles nous mène l'ensemble des témoignages en cause. Limitons-nous, pour l'heure, au cas de Byblos.

El-Kronos, fondateur de la cité, peut-il y être considéré comme le parèdre de la Ba'alat et le père d'Adonis? Le dieu apparaît bien sur les monnaies giblites dès l'époque hellénistique, avec l'apparence que lui prête Philon de Byblos [42]: on reconnaît, en particulier, la double paire d'ailes, symbole de sa royauté (pl. XV, 3).

Mais on ne peut prétendre, sur la foi d'un seul témoignage, et de cette sorte, que les Giblites avaient résolument adopté, pour leurs divinités, un classement trinitaire; rien non plus ne nous permet d'interpréter la présence d'El sur ces monnaies autrement qu'au titre de fondateur de la cité.

On connaît bien, par ailleurs, l'existence d'un Zeus giblite, héritier de ce Ba'al qui joua, à l'époque perse, le rôle de Grand Dieu et auquel fut probablement consacré le sanctuaire établi au sommet de la forteresse perse de Byblos [43]. Mais nous avons constaté qu'à l'époque romaine, une espèce de révolution religieuse avait modifié la destination première des édifices de l'Acropole [44];

[41] H. Seyrig, *Questions héliopolitaines*, dans *Antiquités syriennes*, V, p. 106; *Les dieux de Hiérapolis*, dans *Antiquités syriennes*, VI, p. 94. Voir déjà, mais avec des réserves, W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, p. 15.

[42] Philon de Byblos, 790 F 2 J (= Eusèbe, *Préparation évangélique*, I, 10, 36-37): ἐπενόησε (Τάαυτος) τῷ Κρόνῳ παράσημα βασιλείας ὄμματα τέσσαρα ... καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ τέσσαρα ... καὶ αὐτῷ δὲ πάλιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πτερὰ δύο ...

[43] M. Dunand, *L'architecture à Byblos au temps des Achéménides*, dans *B.M.B.*, 22 (1969), pp. 93-99.

[44] *Supra*, p. 17.

et il paraît certain que Ba'al, devenu Zeus, n'intervient plus au niveau de cette réorganisation.

Les témoignages tardifs relatifs au culte du Zeus giblite proviennent, dans leur grande majorité, de régions montagnardes. Le vieux Ba'al sémitique était avant tout un dieu de l'orage et des hauteurs [45]; écarté peu à peu de la ville au moment où la religion urbaine mit en honneur un Dieu Jeune, Adonis, mieux adapté aux besoins du temps, Ba'al se retrancha dans son fief, la montagne du Liban.

C'est ainsi qu'on continua de le vénérer à Mar Ya'qoub [46], à 'Amshit [47], à 'Abidat [48] et à Belat [49]. De la montagne provient encore une autre dédicace offerte cette fois au Jupiter héliopolitain; elle a été découverte à Qal'al Fakra, un site qui se trouve à la frontière entre les territoires de Byblos et de Béryte [50]: on ne s'étonnera donc pas de rencontrer en cet endroit une dédicace au dieu principal de la Béryte romaine [51]. La même constatation

---

[45] H. Seyrig, *À propos du culte de Zeus à Séleucie*, dans *Antiquités syriennes*, III, p. 31; *Divinités de Ptolémaïs*, dans *Antiquités syriennes*, VI, pp. 101-102: «dans une ville phénicienne, le culte de Zeus, c'est-à-dire celui du dieu montagnard qui brandit la foudre, n'a pas besoin d'être attesté: il existe nécessairement».

[46] Διὶ τῷ ἐν Ῥήσᾳ. R. du Mesnil du Buisson - R. Mouterde, *Inscriptions grecques de Beyrouth*, IV, *Dédicace au Zeus de Resa*, dans *M.U.S.J.*, 7 (1914-1921), pp. 390-394.

[47] Θεῷ Διὶ ... Σεκοῦνδος Βοηθίωνος [ἀνέθηκα] τὸν βωμόν. E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 232.

[48] Ἀγαθῇ Τύχῃ ἔτους ιζ' Καίσαρος Ἀντωνείνου τοῦ κυρίου μηνὸς Λώου Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναίῳ ἐπηκόῳ, Γ. Φλάουιος [Γλ]άφυρος ἐκ τῶν ἰδίων τὸν βωμὸν ἀνέθηκα. E. Renan, *Mission de Phénicie*, pp. 234-236.

[49] Quatre inscriptions sont adressées à Zeus μέγιστος: 1 — Διὶ μεγίστῳ Ἀσπάσιος Διονυσίου ἀνέθηκεν; 2 — Ἔτους ιβ' τῆς ἡγεμον[ίας Καίσαρος Σεβαστοῦ, Διὶ μεγίστῳ Ἀσπασίος Διονυσίου τοῦ] καὶ Διονυσίου, τοῦ καὶ [Διονυσίου ἀνέθηκεν]; 3 — [Ἔτους ιβ' τῆς ἡγεμονίας] Καίσαρος Σεβαστοῦ, Διὶ [μεγίστῳ Ἀσπάσιος Δι]ονυσίου ἀνέθηκεν; 4 — [Διὶ μ]εγίστῳ Ἀσπάσιος Δι[ονυσίου ...] ... λι ζωδίῳ Ἐρμ[ηρ]άκλ[ης]: E. Renan, *Mission de Phénicie*, pp. 223-225.

[50] S. Ronzevalle, *Notice sur un bas-relief représentant le simulacre du Jupiter Heliopolitanus*, dans *C.R.A.I.*, 1901, p. 481; D. Krencker - W. Zschietschmann, *Römische Tempel in Syrien*, Berlin-Leipzig, 1938, p. 46; *O.G.I.S.*, II, n° 597. Une autre dédicace de cet endroit mentionne un θεὸς μέγιστος qu'il faut associer à Ba'al-Hadad: E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 338; D. Krencker - W. Zschietschmann, *Römische Tempel in Syrien*, pp. 53-55.

[51] *Supra*, *p.* 6.

s'impose pour deux sculptures représentant le Grand Dieu de Ba'albeck et provenant l'une et l'autre de la côte, aux mêmes confins du territoire giblite [52]. Notons encore qu'à Ma'ad, village montagnard situé entre Byblos et Botrys (Batroun), ont été découvertes deux dédicaces adressées au dieu «Chadrafa» [53], transcrit Σατράπης en grec. Il semble bien que Chadrafa représente une forme de Ba'al, encore que son nom sémitique שד רפא, qui contient la notion de «guérison» (רָפָא), et que son principal attribut, le serpent, fassent davantage penser à Echmoun-Asclépios [54].

---

[52] R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 31, n° 7; Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, VI, pp. 78-81; pp. 118-119; H. Seyrig, *Divinités de Ptolémaïs*, dans *Antiquités syriennes*, VI, p. 108 et n. 1. La pièce provient de Kefr Djezzin, sur la côte, au sud de Byblos (statuette de bronze, conservée au musée de Berlin). — E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 332; R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 31, n° 8; Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, VI, pp. 79-80 (Fragment de bas-relief en calcaire, provenant de Sarba, près de Djounié). — On y ajoutera la partie inférieure d'une statuette «trouvée à Byblos» (sans autre précision): on y remarque deux taureaux debout entourant l'image du dieu de Ba'albeck dont il ne reste que les pieds et une partie de la gaine (avec masque de lion): voir R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, p. 36; n° 2 et fig. 12. De Sarba, provient également une dédicace simplement adressée à Ζεὺς ἐπουράνιος: E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 332.

[53] Sur les inscriptions de Ma'ad, voir E. Renan, *Mission de Phénicie*, pp. 241-243; la copie de la première inscription (datée de 8 av. J.-C.), — faite par Renan — Ἔτους κγ' νίκης Καίσαρος Σεβαστοῦ Ἀκτιακῆς Θαμὸς Ἀβδουσίβου ἀνέθηκεν Σατράπη θεῷ ἐκ τῶν ἰδίων — a été vérifiée par J. Starcky, *Autour d'une dédicace palmyrénienne à Sadrafa et à Dun'anat*, dans *Syria*, 26 (1949), p. 68, n. 5; pour la seconde, voir J. Starcky, *loc. cit.*, pp. 68-69 qui restitue ainsi le texte (qui paraît dater du 4e s. ap. J.-C.) [M]ετὰ [ἀ]νετίου κὲ πα[ν]α[ρ]έτου κυρίου τῷ κυρίῳ ἀγί(ῳ) κὲ κυ[ρ]ίῳ ὅλου [τ]οῦ κόσ[μ]ου Σατρά[π]ι Ἔθεος [ἐ]ποίησε.

[54] Sur Chadrapha, on consultera les articles de J. Starcky, *loc. cit.*, pp. 67-81; A. Caquot, *Chadrapha, à propos de quelques articles récents*, dans *Syria*, 29 (1952), pp. 74-88 et P. Collart, *Nouveau monument palmyrénien de Shadrafa*, dans *Museum helveticum*, 13 (1956), pp. 209-215. Il s'agit d'un dieu de la fertilité (symbolisée par le serpent qui l'accompagne), de la fécondité (exprimée par le scorpion, son second animal attribut) et d'un dieu guérisseur, d'ailleurs rapproché de Dionysos, comme c'est également le cas pour l'Echmoun sidonien. A l'époque tardive, le dieu était devenu un grand dieu cosmique; dès l'époque hellénistique, sa personnalité combine déjà les traits se rapportant à un Dieu Jeune et les caractères d'un dieu suprême (J. Starcky, *loc. cit.*, p. 81).

En somme, l'enquête sur le Ba'al giblite ne fournit qu'un petit nombre de témoignages presque tous marginaux [55], se rapportant à un dieu quasi déchu. Si ce dernier a pu trouver dans le Liban une retraite conforme à sa nature initiale, il semble avoir été définitivement éloigné de l'Acropole, au profit d'Adonis.

[55] Nous ne voyons que deux exceptions à cette règle: un texte phénicien d'époque romaine adressé à Auguste et à Ba'al (R. Dussaud, *Inscription phénicienne de Byblos d'époque romaine*, dans *Syria*, 6 (1925), pp. 269-273) et une dédicace grecque provenant de Byblos (sans autre précision) publiée par R. Dussaud, *Voyage archéoloqique en Syrie, octobre-novembre 1895, Notes archéologiques*, dans *Revue archéologique*, série 28, X (1896), p. 299. On y lit (fig. 150 bis): Διὶ Ὑψίστῳ Πεκουλίαρος Μαρθας ΔΙΙΔΙΗ ...(?). Cf. S. Ronzevalle, *Quelques monuments de Gebeil-Byblos et de ses environs*, dans *Revue biblique*, 12 (1903), pp. 405-407.

CONCLUSION

Les fêtes adonidiennes apparaissent, au terme de cet ouvrage, comme le noyau de la vie cultuelle giblite. Sans remettre en cause la définition même du mythe, la question de la date des Adonies nous a permis d'ébaucher leur origine à la fois historique et poétique, les conditions qu'elles nécéssitaient et la manière dont elles se déroulaient.

J'insisterai davantage, pour finir, sur la notion de couple qu'impose la présence, à la tête du panthéon local, de deux divinités cardinales, Adonis et Ba'alat. Cette dualité est loin, en fait, d'être un phénomène unique. Si l'on excepte le cas de Béryte, dont les cultes sont largement calqués sur les croyances syriennes et, plus spécifiquement héliopolitaines, Sidon et Tyr connaissent, elles aussi, la dyade. Tout porte donc à croire qu'il faut chercher *ailleurs* qu'en Phénicie les origines de la trinité dont les Syriens firent au contraire grand usage. Les panthéons côtiers, en profonde mutation à partir de la période hellénistique, sont unanimement fidèles à la fécondité ancestrale, symbolisée par l'une ou l'autre forme d'Astarté. Mais à ses côtés, une entité nouvellement créée, que l'on peut qualifier de dieu jeune, a supplanté Ba'al. Nous entrevoyons là une révolution peu commune dans la mentalité religieuse du temps; une continuité existe puisqu'Adonis est devenu, au même titre qu'Echmoun et que Melqart, le dépositaire de la fertilité vitale de la nature, mais on devine, davantage encore, la marque d'une ouverture car l'inquiétude enracinée dans la personnalité de Ba'al disparaît peu à peu avec la naissance d'un espoir auquel participent les divers avatars de l'Adonis giblite. La perspective divine s'est, en somme, élargie. La peur fait place à l'espérance; le salut est tout proche et la moisson ne cessera jamais d'être abondante.

INDEX ANALYTIQUE

Certains mots-clefs, tels Adonis, Ba'alat, Byblos ou Phénicie, reviennent constamment dans l'ouvrage et ne sont donc pas repris ici.

'Abidat 87
Adonis (fleuve) voir Nahr Ibrahim
Agénor 11
Alexandrie 35, 40, 44, 46, 85
Alphésibée 11
'Amshit 87
Antioche 51 n. 26
Aphaca 5, 7, 30-36, 60-67. Voir Nahr Ibrahim
Apis 39-40
'Aqoura 5, 29, 34
Arca 35, 61 n. 62, 80, 83
Astarté 1, 74, 77, 82-85
Athènes 44, 52-53

Ba'al 1-2, 8-9, 27, 76, 85-89
Ba'albeck 6, 34, 35 n. 91, 88
Baetocécé 7 n. 12
Belat 87
Béryte 1, 87
Bétyle voir Macrin (monnaie de)

Calathos 79-80, 83
Canicule 28, 52. Voir Sirius
Chadrafa 88 et n. 54
Chevelure (offrande de) 39, 57, 76
Crue 56-73, 83

Déméter 80-83
Dionysos 79

Echmoun 1, 8, 74, 88, 90
Egypte 1, 5, 35-36, 42, 51, 60, 66, 73-74, 77. Voir Alexandrie, Crue, Isis, Nil, Osiris
El 85 n. 40, 86
Espagne 44, 51, 60
Etésiens voir Vents

Fakra 87
Fédar 5 n. 8, 71-72

Gauas 9-11, 35, 41
Ghiné 21, 31

Harpocrate 84
Hathor 77-78, 83
Haut lieu 7
Helios 33-34, 76, 79

Isis 1, 5, 33 n. 81, 40, 42, 57, 63, 67, 69, 71-72, 77-83

Jrapta 31

Kinyras 11

Ma'ad 88
Macrin (monnaie de) 21-23. Voir Tombeau
Malakbêl 34
Malcandros 82-83
Mar Ya'qoub 43, 87
Mashnaqa 31, 34
Melqart 8, 10, n. 13, 74, 90
Myrrha 10 n. 11, 11, 75

Nahr Ibrahim 2, 5-7, 30-31, 46-50, 57-60, 72, 76, 83
Nemanoûs 82-83
Nil voir Crue

Osiris 1, 9, 37 n. 102, 38-40, 42, 45, 56-60, 63, 67, 74, 77, 80, 83
Ouranie voir Sirius

Pelagia (Isis) 84-85
Phaidros voir Fédar
Phoenix 11
Pluies 49-50
Prostitution sacrée 40-41, 76

Qassouba 32-33, 43, 61 n. 62, 76

Rechef 10 n. 13, 16-17, 23, 26-28
Résurrection 28, 35-41, 74

sang 47, 57, 59
sanglier 9, 20-21, 30
Saôsis 82-83

Sérapis 40, 81
Sidon 1, 8, 11, 74
Sirius 28 n. 64, 50-58, 60-72
Syrie 44, 51, 60

Tammuz 33, 42, 52, 60, 73
Tête (de papyrus) 29, 40, 45, 57, 67-69, 74, 76
Theias 11
Tištrya 66
Tombeau (d'Adonis-Osiris) 7, 30, 41-43, 76
Triade 1, 8-9, 86-90
Triptolème 81
Tyché 77-78, 84-85
Tyr 1, 8, 11, 74

Vase 46, 74
Vents 46-48, 58, 67-68, 71-72
Venus lugens 32, 35, 75-76, 80, 83
Vourukaša 66

Yammouné 5-6

Zeus voir Ba'al

TABLE DES PLANCHES

I. 1. Grotte d'Aphaca et sources du Nahr Ibrahim.
Photo: Brigitte Soyez, juin 1974.
2. Offrande à «Notre-Dame» d'Aphaca dans l'antique sanctuaire d'Aphrodite.
Photo: Brigitte Soyez, juin 1974.

II. Graffito sur un obélisque de l'Acropole de Byblos.
Photo: *Fouilles de Byblos*, I, p. 76.

III. 1. Tombeau d'Adonis (?) sur une monnaie de Macrin.
Photo: *M.U.S.J.*, 15 (1939), pl. XXX, 3b[3].
2. Synagogue d'Elkins Park (Pennsylvanie).
Photo: V. Scouy, *F. L. Wright*, pl. 125.

IV. Relief funéraire de Ghiné.
Photo: *Antiquités syriennes*, III, pl. XV, 1.

V. Relief funéraire de Ghiné.
Photo: *Antiquités syriennes*, III, p. 55, fig. 1.

VI. Relief funéraire de Mashnaqa.
Photo: *Antiquités syriennes*, III, pl. XVIII, 1.

VII. Relief funéraire de Mashnaqa.
Photo: *Antiquités syriennes*, III, pl. XVIII, 2.

VIII. Relief de Jrapta.
Photo: *Antiquités syriennes*, III, p. 58, fig. 4.

IX. Relief de Qassouba.
Photo: *M.U.S.J.*, 15 (1939), pl. XXIV, 3.

X. 1. Autel d'ʿAqoura.
Photo: *Syria*, 8 (1927), pl. XXXIX.
2. *Idem*.

XI. 1. *Idem*.
2. Autel d'ʿAqoura.
Photo: *Syria*, 8 (1927), p. 167, fig. 2.

XII. 1. Basileion isiaque sur une monnaie de Byblos.
Photo: *B.M.C., Phoenicia*, pl. XII, 7.
2. Poids de Byblos.
Photo: *Fouilles de Byblos*, I, Atlas, pl. CXLII.

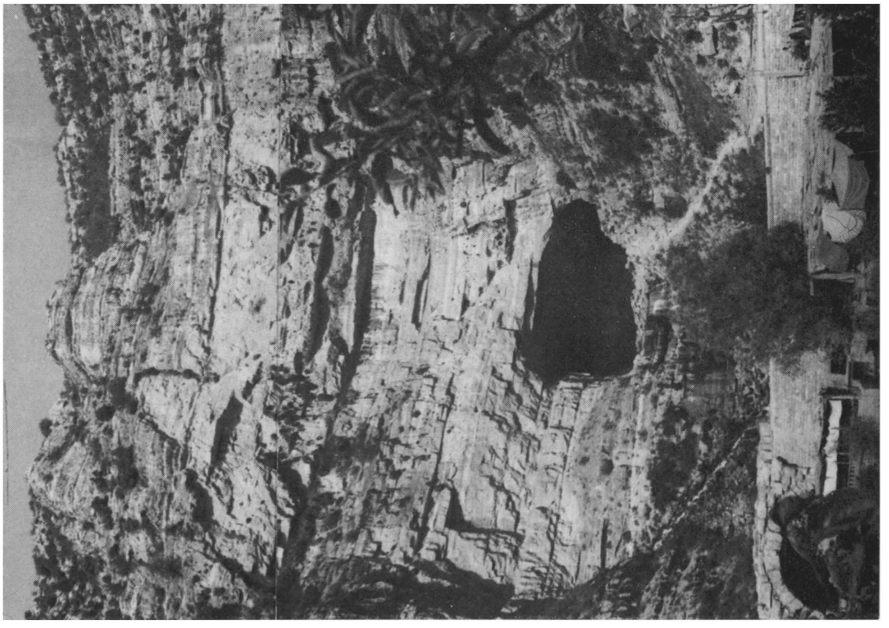
XIII. Autel de Qassouba.
Photo: *Antiquités syriennes*, VI, p. 12.

XIV. 1. Calathos d'Astarté sur une monnaie de Césarée du Liban.
Photo: *Antiquités syriennes*, VI, pl. VII, 1.
2. *Venus lugens* sur une monnaie de Césarée du Liban.
Photo: *M.U.S.J.*, 15 (1939), pl. XVII, 4.
3. Isis Pharia sur une monnaie de Byblos.
Photo: MØRKHOLM, *Sylloge*, pl. IV (139).

XV. 1. Astarté-Tyché sur une monnaie de Byblos.
Photo: *B.M.C., Phoenicia*, pl. XIII, 2.
2. *Idem*.
Photo: *B.M.C., Phoenicia*, pl. XIII, 4.
3. El sur une monnaie de Byblos.
Photo: *B.M.C., Phoenicia*, pl. XI, 6.

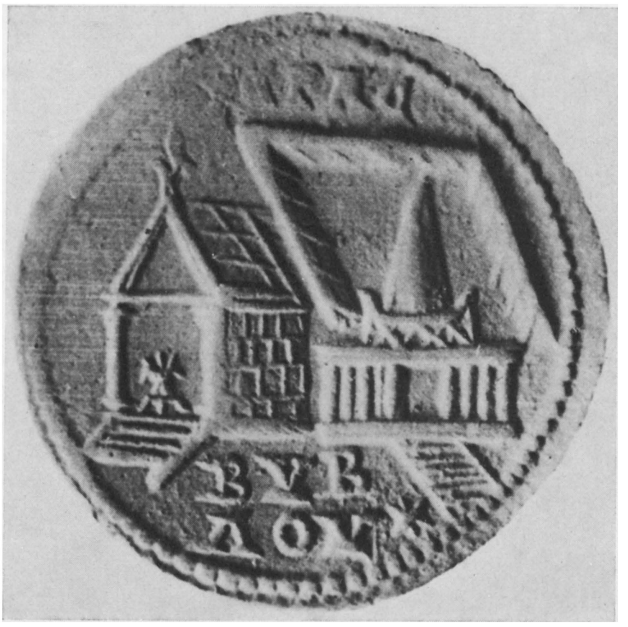
PLANCHE I

2

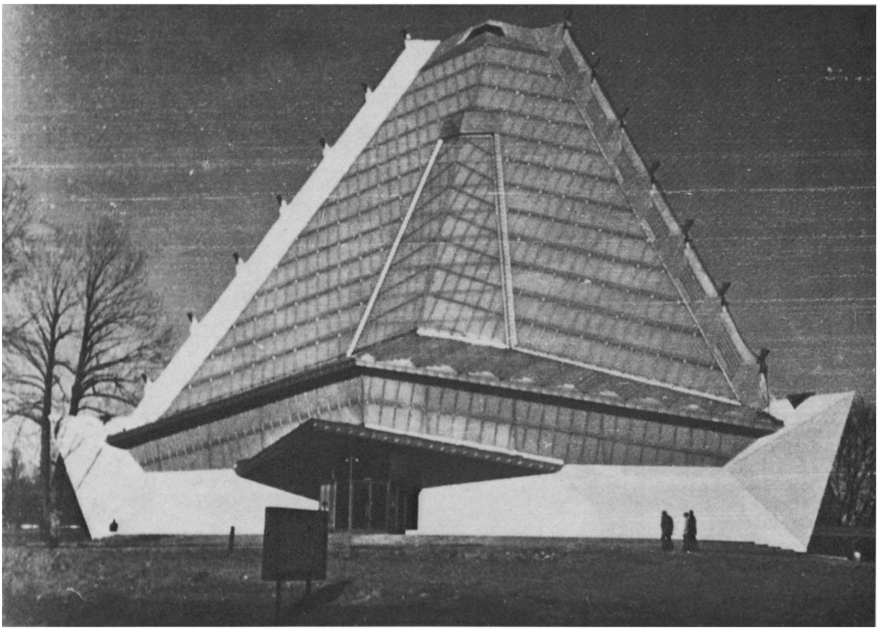


1

PLANCHE II

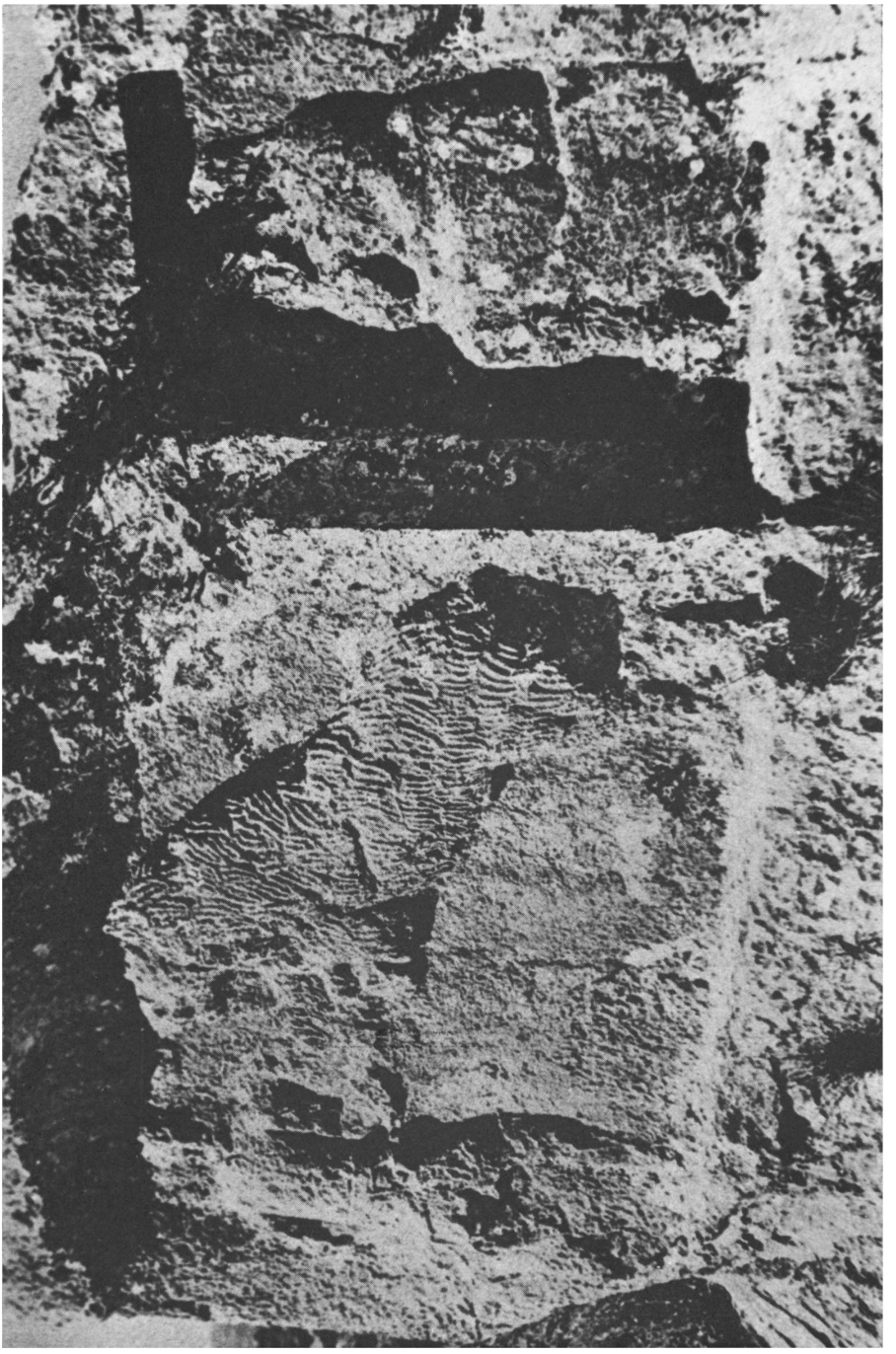


1



2

PLANCHE IV



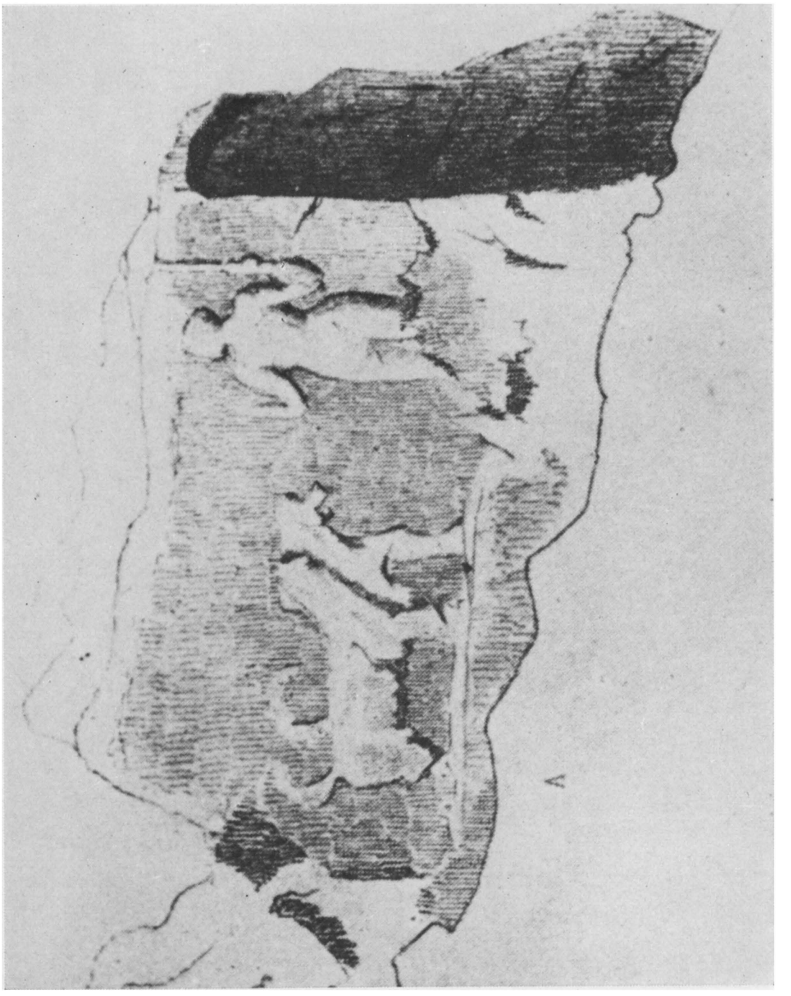


PLANCHE VI

PLANCHE VII

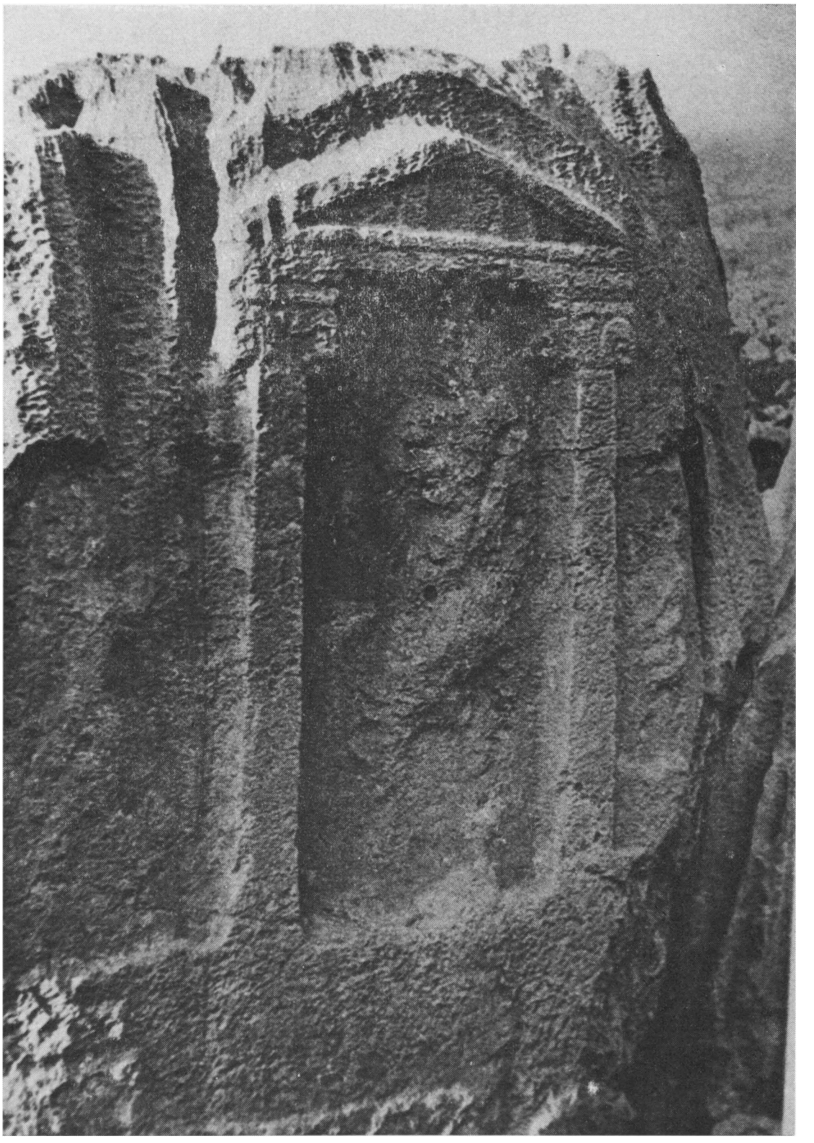
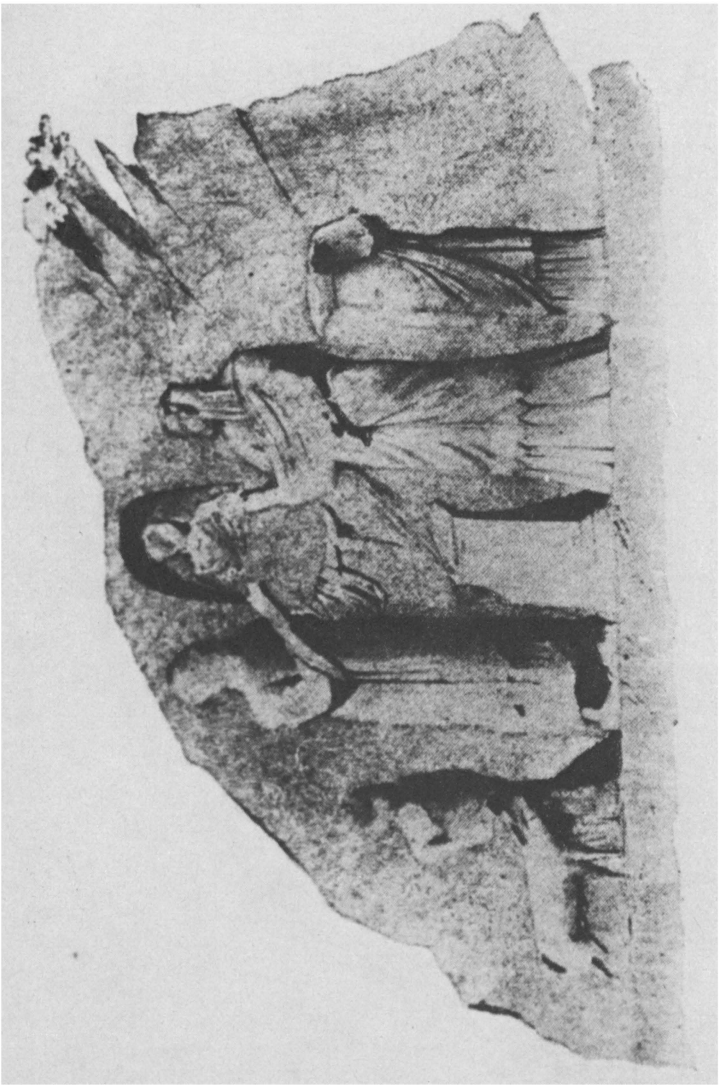


PLANCHE VIII



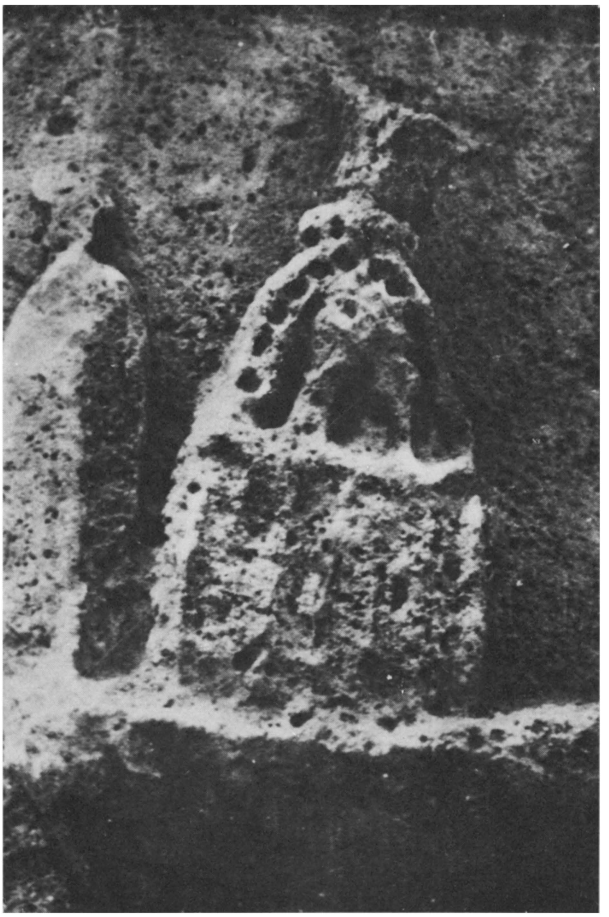
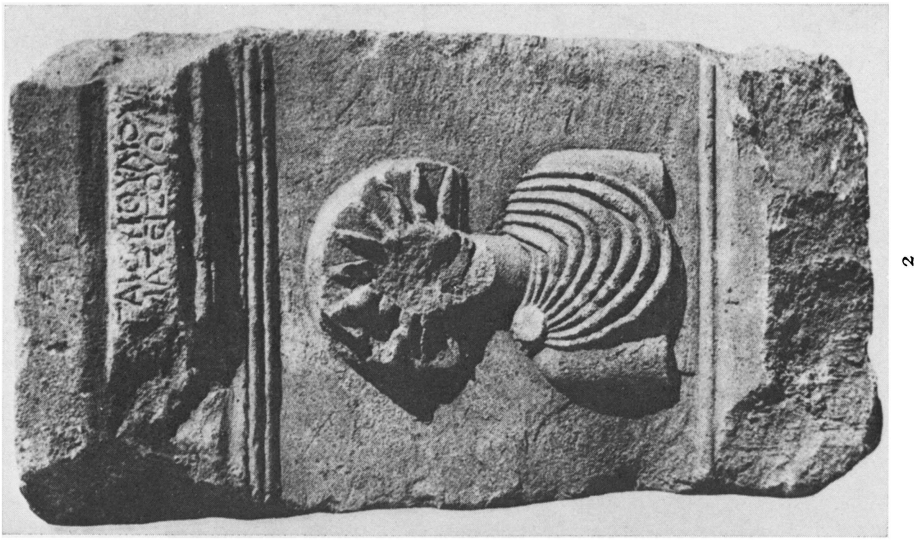
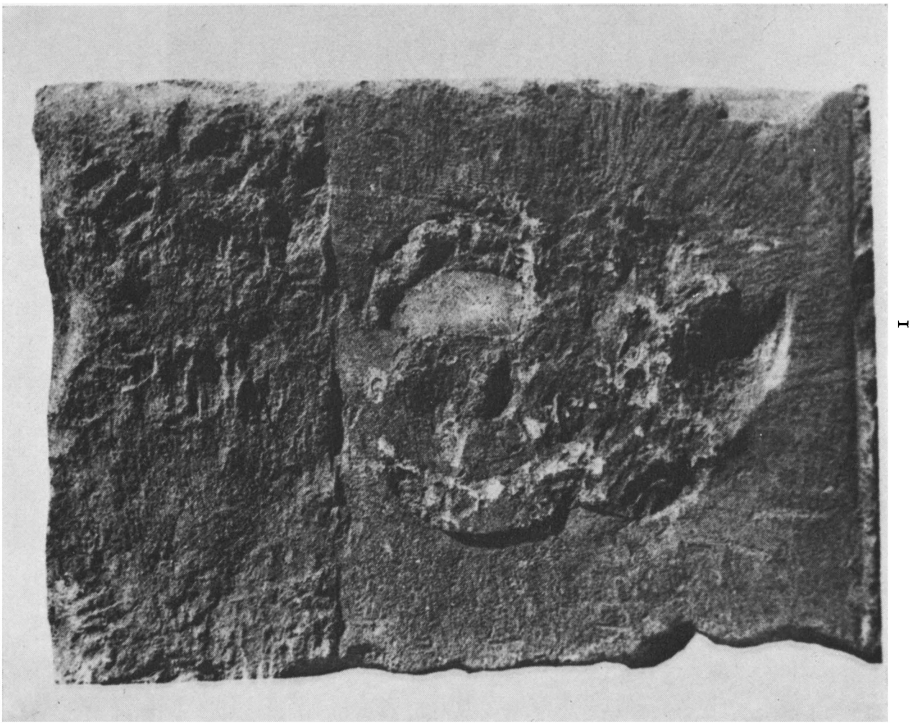


PLANCHE X

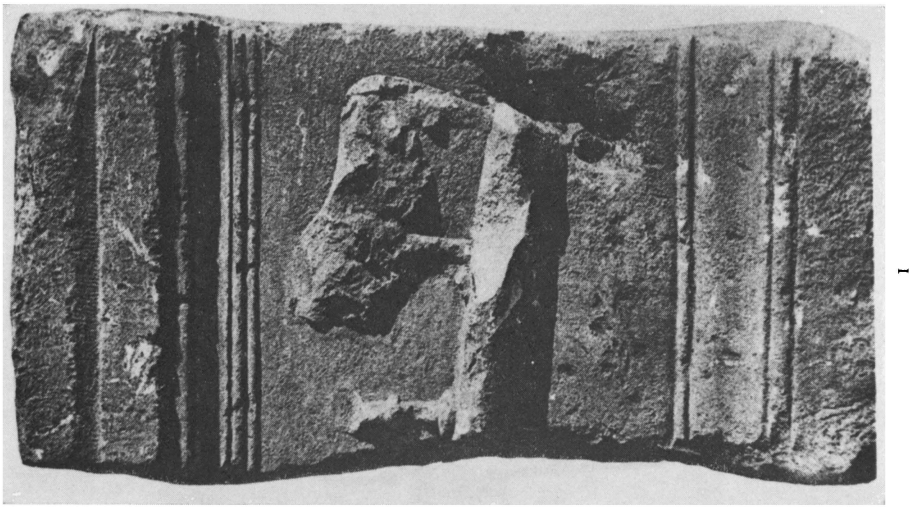


2

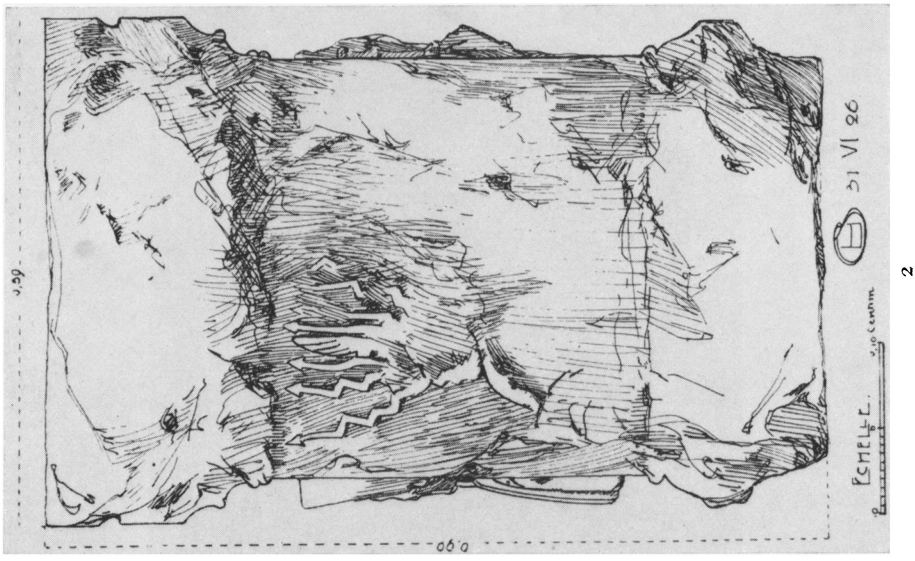


1

Planche XI



1



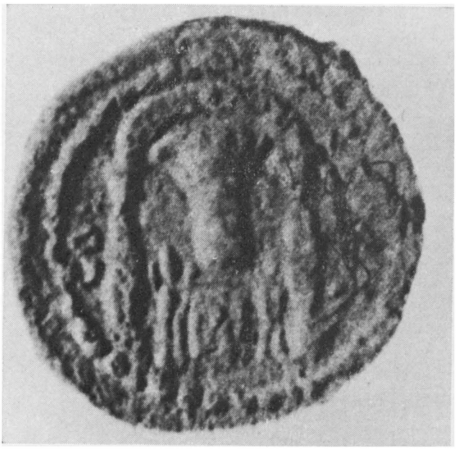
2

Planche XII

1

2

PLANCHE XIV



1

2

3

1

2

3